PĂRINŢII ORIENTALI AI SECOLULUI AL ŞASELEA PÂNĂ ÎN SECOLUL AL OPTULEA

Traducere după
VOLUMUL AL IX-LEA
Al Colecţiei lucrărilor lui

GEORGES FLOROVSKI
Profesor Emerit de Istoria Bisericii de Răsărit
Universitatea Harvard

Editor General
Richard S. Haugh
Cercetător aflat în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Tradusă de Raymond Miller şi
Anne-Marie Döllinger-Labriolle
Helmut Wilhelm Schmiedel

Büchervertriesbsansalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

Părinţii Orientali ai Secolului al Şaselea până în secolul al Optulea
ISNB 3-905238-09-8

RELEVANŢA TEOLOGICĂ A UNOR ASPECTE IMPORTANTE ŞI SEMNIFICATIVE DIN CURSUL ISTORIC AL TEOLOGIEI ORIENTALE

Scopul imediat al prezentelor studii istorice este de a ne arăta un fel de analiză detaliată a ceea ce a fost reprezentat de principalele aspecte din concepţia teologică orientală. Numim oriental sfera estică cu toate semnificaţiile ei. În mare parte, influenţele teologice istorice sunt analizate deplin pe parcursul a mai multor studii specializate. Nu putem înţelege mutaţile şi schimbările teologice mai importante dacă ele nu au fost trecute prin filtrul cursului istoric. Se pare că cel puţin teologic istoria nu reprezintă interes dacă nu este realizată cu obiectivitate. Cititorul acestor rânduri ar putea considera traducerea lor ca fiind nesemnificativă şi lipsită de importanţă şi noimă. Importanţa ei depinde numai de o înţelegere mai amplă şi mai deplină a factorilor reprezentaţi în aceste analize. Nu prea multă lume mai poate crede că poate exista o analiză teologică istorică viabilă. De fapt cum am putea noi să înţelegem dificultatea teologică prin nişte simple analize istorice ale unor evenimente din trecut. Ele nu constituite mai nimic pentru viaţa de astăzi. Deşi aspectele istorice sunt pentru marea majoritate a teologilor lispite de conţinut şi semnificaţie, ele nu corespund unor interese imediate, în sensul că au o rază de acţiune mai largă. În ele se poate resimţii un gol, un fel de absenţă a realului teologic. Teologicul nu are nici o relevanţă pentru planul evolutiv istoric care vede în el numai un fel de mijloc pentru a îşi duce la îndeplinire scopurile mai mult sau mai puţin meschine. Din cuprinsul rândurilor de faţă putem vedea că de mai multe ori şi cu mai multe ocazii anumite evenimente din trecutul Bisericii şi a evoluţiei ei au fost de-a dreptul irelevante ignoranţei celor care s-au specializat în analiza lor. Studiile istorice au fost un fel de antagonism sau opoziţie cu studiile teologice. Teologia era separată de istorie şi istoria nu îşi avea nici o reprezentaţie în cadrul schemelor ei de interse. Dintre actualele ştiinţe, teologia este una dintre cele mai dificile, datorită coţinutului ei contrastant. Biserica nu a etichetat pe oricine a absolvit o şcoală de teologie, indiferent de rigorile şi cerinţele prin care a trecut, ca fiind teolog. A fi teolog ar putea fi un simplu dat sau apelativ profesional. Trebuie ca viaţa de teolog să fie însoţită de cerinţele impuse de disciplina şcolară şi de cerinţele unei vieţi ascetice şi duhovniceşti. Aceste lucruri nu se dobândesc dintr-o dată. Necesită şi se aşteaptă un efort susţinut şi constant din partea celui care doreşte şi el să fie teolog. Aceasta mai depinde şi de posibilităţile pe care le are un teolog. Necesită o viaţă de rugăciune permanentă şi de curăţie eficentă. Necesită un contact susţinut de loialitate cu Dumnezeu şi cu poruncile Lui care din câte se pare voieşte să existe în lume şi teologi, adică specialişti care să Îi analizeze modurile în care operează în lumea văzută la fel ca şi în cea nevăzută.

Din câte se pare, viaţa nu se termină aici. Sufletul trece mai departe în lumea angelică. Sufletul trebuie să devină şi el angelic să îşi i-a şi el un chip îngeresc. Monahismul expus aici a avut şi el o astfel de semnificaţie. În special în partea orientală a planetei unde viaţa

duhovnicească este mai deplină şi mai acută, se poate resimţii acest plan duhovnicesc al existenţei mult mai intens şi mai deplin. Occidentul a renunţat din nefericire la acest aspect duhovnicesc ale existenţei. Economia şi necesităţile industriale ale occidentatului îl fac mult mai materialist şi mai centrat pe valorile seculare. Ori teologul aici este cel mai mult chemat să intervină, să arate că lumea materială este doar o deschidere prin rugăciune spre cea duhovnicească. Cursul trebuie să fie firesc. Se patetizează prea mult referitor la decese şi la condiţia lor tragică. Moartea nu mai trebuie să fie simţită ca şi o discrepanţă, ca o ruptură, „sfârtecare" şi ca o frângere sau rupere. Numai acceptând-o aşa putem să ne desăvârşim. Există mai multe etape în acest proces al desăvârşirii lăuntrice. Unul ar fi desăvârşirea profesională, desăvrâşirea individuală, dar cel mai important ar fi desăvărşirea duhovnicească. Adică curăţirea simţirilor sufleteşti şi a celor lăuntrice până în măsura în care suntem capabili să îl contemplăm pe Dumnezeu în rugăciune aşa cum este El. Pornind de la dificutăţile şi neajunsurile inerente ale vieţilor cotidiene, se poate ajunge la o mai deplină desăvrşire a omului în lumea de sus, în cea cerească. Studile prezentate aici sunt ale unui vizionar, ale unui om care a avut o anumită percepţie superioară asupra lucrurilor, mai mult decât am fi noi capabilă să o facem în mod obişnuit. Sunt pline de rafinament. Sunt pline de supleţe şi de o gravitate temperată.

Prezentul volum include un fel de analiză detaliată a concepţilor care au gravitat în jurul marilor dezbateri hristologice cum ar fi monotelitismul, monofizitismul şi alte dispute eretice din Biserică. Din câte se pare, aceste controverse au îngemănat în sine şi diferite elemente politice şi istorice în jurul lor camuflându-şi interesele mai mult sau mai puţin despotice unele personalităţi reprobabile. Cititorul poate judeca după sine şi poate discerne justeţea unor astfel de controverse, precum şi diferitele drame pe care le-au provocat în plan evolutiv istoric cursului firesc. Fără nici o îndoială drama creştină a îmbrăcat în plan istoric un aspect tragic şi derogatoriu. Nu fără motiv s-a vorbit de o „teodramatică." Ne simţim de mai multe ori neputincioşi în a înţelege bine aceste aspecte. Din nefericire, istoria Bisericii creştine de după Hristos a fost plină de schisme, neînţelegeri, fracturări, interese meschine, jocuri şi intrigie politice lipsite de seriozitate şi noimă. Unele şi-au condus credincioşii dincolo de limitele rezonabilului în erezii, adică învăţături de credinţă greşite, susţinute şi impuse cu încăpăţânare de nişte adepţi mai mult sau mai puţini capabilă să înţeleagă acest mesaj creştin în plinătatea lui. O anumită seriozitate şi rigoare teologică s-a impus încă de la început, dar din nefericire ea nu a fost destul de bine înţeleasă şi pusă într-un context potrivit. Din nefericire, s-au iscat astfel chiar şi asasinate care rămân să fie elucidate istoric. Deşi au fost justificate teologic, aceste asasinate fanatice au urmărit mai mult rivalităţi în plan politic justificare în plan religios. Din nefericire, după cum se arată aici, unele personalităţi istorice s-au folosit de domeniul religios pur contextual pentru a îşi realiza proprile ambiţii şi interese cum ar fi: dorinţa de a guverna, setea de putere, fanatism, dorinţa de îmbogăţire. Este destul de greu de crezut că au putut avea loc astfel de acte care eschivează lumea religiosului şi a teologicului. Cititorul acestor rânduri trebuie să aibă şi el la rândul lui conştiinţa că nu toţi reprezentanţii Bisericii şi diferiţi lideri religioşi au ştiut exact ce aveau de făcut la anumite momente şi contexte concrete din cursul istoric evolutiv. Evenimentele din interiorul Bisericii fluctuau şi nu toţi au putut pricepe cu destoinicie faptul că există o dimanică duhovnicească şi teologică care merge în paralel cu vagile interse temporale ale unor parveniţi care au încercat să se folosească de instituţia Bisericii şi eventual chiar să profite de pe ea. Ei nu au înţeles misiunea istorică a Bisericii şi menirea ei eshatologică. Biserica şi cursul ei istoric nu are un sens pur istoric, ci mai mult unul eshatologic. Dacă creştinsimul în spaţiul Vechiului Testament a derivat

din mozaism, aceasta nu a reprezentat o abolire a mozasimului, ci o împlinire a lui. „Legea şi profeţii au fost oferiţi prin Mosie, harul a venit prin Hristos.” Dacă teologia ne permite să vorbim de un Dumnezeu întrupat, perceput şi simţit liturgic în continuitatea Lui în lumea duhovniceacă prin tainele Bisericii, se cuvine să nu „punem lumina sub obroc” şi să restituim pe cât posibil acurateţea unui astfel de mesaj peren. Perenitatea mesajului creştin se îngheagă kenotic încă de la început prin scontarea tuturor posibilităţilor de teologie, prin realizarea noeticului, a rugăciunii, a sensului transcedent al existenţei, a cântării liturgice practice şi a laudei aduse lui Dumnezeu până la ultima suflare de viaţă. Numai Dumnezeu singur trebuie adorat şi mărit pentru iniţiativa de a crea şi a aduce în existenţă toate cele care există, numai El trebuie lăudat pentru faptul că dacă nu ar fi fost bunătatea Lui gratuită, noi am fi demult „pierdu-ţi în fărădeligile noastre,” sortiţi peirzării şi desuetudinii. Prin urmare se cuvine ca cel credincios şi căutător de mântuire să caute să se desăvârşească lăuntric şi mai mult şi să treacă peste neajunsurile inerente ale limitării teritoriale, istorice şi politice bisericeşti. Faptul că Dumnezeu a ales să creeze, pe când putea să nu o facă, faptul că a preferat să Îşi asume un risc ontologic în actul creaţiei prin acceptarea creatului ca fiind o posibilă sursă de îndumnezeire, o posibilitate de depăşire a limitelor existentului, ne pune pe noi creaturile şi făpturile Lui într-un raport de perpetuă laudă şi mulţumire adusă bunătăţii Sale. Bunătatea Sa este dincolo de orice cuvinte şi se pare că o posibilă modalitate de a Îi aduce laudă şi prinos de mulţumire şi mărire este cântarea şi participarea regulată liturgică. Ea nu este suficentă însă. Nimic nu ar putea împlinii darul gratuit pe care Dumnezeu l-a oferit omului chiar de la naşterea sa. Domeniul liturgic este un domeniu al teologicului, este un domeniu al împlinirii efective. Biserica Ortodoxă, cu toate neajunsurile şi lipusrile ei, are această posibilitate duhovniceacă de realizare a teologicului în plan religios. Rândurile volumului de faţă o arată cel mai bine. Tot aici se mai face o analiză tematică a anumitor inme liturgice care erau folosite în vechime în cultul Bisericii. Ele îşi au partea lor de farmec. Limita şi plinătatea domeniului teologic şi a celui liturgic este încununată de posibilitatea de a intra în legătură initmă cu Dumnezeu prin rugăciune, fapte bune, milostenie, iubire de semeni şi acceptarea suferinţelor şi necazurilor care eventual ar putea să se răsfrângă asupra credinciosului. Fără posibilitatea acordată de a intra în relaţie personală cu Dumnezeu prin rugăciune omul ar fi neliniştit şi fustrat sufleteşte. Ori aici intervine menirea teologică a Bisericii. Ea are un sens viabil prin faptul că îl învaţă pe om să nu se reducă numai la lumea de aici, ci să o caute cu înverşunare pe cea de dincolo, adică să se folosească de lumea de aici ca şi un preambul spre cea de dincolo. Prezentul volum ca şi studiu teologic pune în lumină anumite aspecte mai puţin cunoscute ale istoriei dezvoltării doctrinare creştine. Ele sunt nişte rânduri preţioase şi demne de a fi luate în considerare, analizate şi dezbătute din ce în ce mai mult la mai multe nivele: nu numai de cel teologic, filosofic sau cultural. Credem că trebuie să existe în lumea de astăzi şi oameni care să analizeze mai detaliat aceste rânduri şi să conveargă un mesaj teologic genuin. Din câte se pare autorul de faţă nu face excepţie.

Radu Teodorescu

Cuprinsul

Prefaţa autorului

Capitolul unu

Imnografi, polemici şi florilegile

Imnografi
Imnografia liturghiei bizantine
Al 59 canon al Sinodului de la Laodiceea
Sfântul Vasile cel Mare şi cântarea antifonică
Dezvoltarea psalmodiei cu refrene
Sfântul Roman
Sfântul Andrei al Cretei
Imnul acatist

Polemiştii secolului al şaselea până în al şaptelea
Florilegia

Capitolul doi

Duhul monofizitismului

Volumul calcedonian şi schisma tragică din Biserică
Limba Sfântului Chiril şi monofizitismul
Elementul naţional şi cel regional în ridicarea monofizitismului
Lipsa de sentiment pentru libertatea umană în teologia monofizită
Similaritatea între monofizitism şi augustianism
Iulian Halicarnassus
Dualitatea lăuntrică a mişcării monofizite
Controversa teologică şi accentul pe apel la Tradiţie
Iustinian şi dispoziţiile timpului
Condamnarea origenismului ca şi condamnare a ispitelor lăuntrice ale teologiei alexandrine

Capitolul trei

Schiţe în istoria monofizitismului

Dispoziţia de la Calcedon
Volumul papei Leon
Stilul literar la volumului
Slăbiciunile tomului: tradiţia teologică latină şi categoriile de gândire greceşti
Lipsa definiţiei persoanei
O mărturisire lucidă a credinţei în ceaţa iradiantă

Volumul calcedonian

O piatră de poticnire şi o ispită pentru egipteni
Un text al volumului calcedonian

Formula de reunire din 433 şi volumul calcedonian
Vârful volumului calcedonian
Negrăitul paradoxal al volumului calcedonian
Părinţii de la Calcedon şi îndoita lor problemă
Vagul tulburător al orientalilor
Necesitatea unui comentariu teologic

Reacţia Sinodului de la Calcedon

Reacţia de la Alexandria
Oponenţii sinodului de la Calcedon ca şi „dizidenţi” şi nu ca şi „eretici” şi loialitatea lor politică
Alexandrinii şi Proterius
Reacţia în Ierusalim: Juvenalie şi Teodosie
Situaţia specială din Palestina
Reacţia Romei
Reacţia Antiohiei

Sosirea lui Petru cel Nebun în Antiohia şi alterarea imnului trisaghion

Moartea împăratului Marcian şi întoarcerea la Alexandria a oponenţilor exilaţi ai Sinodului de la Calcedon
Alegerea monofizită a lui Timotei Aelurus ca patriarh şi asasinarea lui Proterius
Încoronarea împăratului Leon I şi poliţele sale din Alexandria
Exilul lui Timotei Aelurus şi alegerea lui Timotei Salafacilous ca patriarh al Alexandriei
Depunerea lui Petru cel Nebun în Antiohia, întoarcerea patriarhului Martirius şi separaţiile din monofizitism
Influenţa triburilor germanice din vestul latin şi din bizanţ
Apărarea lui Attila şi creşterea influenţei germanice
Împăratul Leon I şi terminarea influenţei lui Aspar Ostrogotul
Împăratul Zenon şi influenţa isauriană
Pierderea vestului calcedonian lui Teodoric şi încercarea împăratului Basilicus de a ajunge la un compromis cu necalcedonienii
Enciclica lui Basilicus, 476
Refuzul patriarhului Acachie de a semna enciclica
Respingerea lui Timotei Aelurus a monofizitismului extrem
Sinodul de la Efes a lui Timotei Aelurus
Patriarhul Acachie şi Sfântul Daniel Stilitul
Întoarcerea împăratului Zenon şi asasinarea lui Basilicus
Moartea lui Timotei Aelurus şi alegerea lui Petru Mongus
O vreme problematică în Antiohia
Numirea lui Calendio ca patriarh al Antiohiei
Intrigi politice şi ecclesiale
Ioan Talaia şi Petru Mongus
Henotikonul lui Zenon, 482
Papa Sfânt Felix al III-lea
Exilul lui Calendio şi întoarcerea lui Petru Mongus

Mărturisirea credinţei în Biserica din Persia
Şcolile din Edesa şi Nisibis
Edesa
Nisibis
Apariţia unor noi personalităţi: Filoxen şi Sever
Moartea patriarhului Acachie şi situaţia moştenită de succesorii săi, Fravita şi Eufemie
Patriarhul Eufemie
Moartea împăratului Zenon şi alegerea împăratului Anastasie
Moartea papei Felix III şi papalitatea sub papa Anastasie II
Schisma papală: Simacus şi Laurenţiu
Patriarhul Flavian al Antiohiei şi lupta cu Filoxen
Patriarhul Macedonie al Constantinopolului şi întâlnirea sa cu Filoxen şi împăratul Anastasie
Filoxen continuă lupta în Antiohia
Sever al Antiohiei
Vitalian Gotul
Negocierile între papa Hormisdas şi împăratul Anastasie
Ascensiunea la tron a lui Iustin şi a lui Iustinian
Reacţia calcedoniană în Constantinopol
Reacţia calcedoniană în Antiohia
Negocierile lui Iustinian cu papa Hormisdas
Edictul imperial care obliga la acceptarea Calcedonului şi ordinul de arest pentru Sever
Ioan de Tella
Persecuţia necalcedonienilor în Edesa
Activitatea lui Sever în exil
Controversa între Sever şi Iulian de Halicarnasus
Edictul imperial împotriva arienilor şi reacţia lui Teodoric
Mănăstirea lui Teodora de refugiu pentru monofiziţii exilaţi
Relaxarea poliţelor lui Iustinian şi răzmeriţele Nika
Cererea lui Iustian pentru o conferinţă teologică la cererea monofiziţilor
Influenţa lui Teodora: Sever vizitează Constantinopolul
Influenţa lui Teodora: Antim de Trebizond devine patriarh al Constantinopolului
Papa Agapetus vizitează Constatinopolul la cererea Theodahadei, regele got
Papa Agapetus îl hirotoneşte pe patriarhul Menas în Constantinopol
Deciziile sindoului lui Iustinian pentru episcopi din 536
Înţelegerea Teodorei pentru diaconul roman Vigilius
Prospectul monofizitismului după înfrângerea lui la Conferinţa din 536
Contra monophisitas şi interesul său în teologie
Atacurile militare de către bulgari şi persani şi izbucnirea plăgii
Iacob Baradeus
Ioan de Efes
Muncă misionară în Nubia
Iustinian şi al cincilea sinod ecumenic
Papa Virgiliu dus cu forţa în Constantinopol
Al cincilea Sinod Ecumenic
Anatemele împotriva lui Origen şi a origenismului
Papa Virgiliu şi Sindoul Ecumenic Cinci

Depunerea papei Vigilius de Sinodul Ecumenic Cinci
Primii ani ai papei Pelaghie şi recunoaşterea sa ultimă a Sinodului Ecumenic Cinci
Rezultatul Sinodului Ecumenic Cinci şi o străfulgerare a sesiunilor lui
Rezistenţa puternică în faţa edictului lui Iustinian din 564 de a proclama apatartodochetismul ortodox
Apusul domniei lui Iustinian
Acţiunile monofizitului exilat: „patriarhul” Teodosie în ultimele sale zile
Convocarea a II-a lui Iustin a Conferinţei Monofizite din 566
Conferinţa monofizită din Callinicum
Cerinţele imperiale pentru o altă conferinţă între monofiziţii din Constantinopol
Variaţiile gândirii monofizite
Domnia de teroare dezlegată de patriarhul Ioan Scolasticul împotriva monofiziţilor din Constantinopol în 571
Moartea patriarhului Ioan şi rechemarea patriarhului exilat Eutihie
Disensiuni lăuntrice între monofiziţi: probleme cauzate de reconcilierea dintre Pavel cel Negru cu Iacob
Alegerea a doi patriarhi monofiziţi ai Alexandriei: Teodor de Ramnis şi Petru
Moartea lui Iacob Baradeus
Damian al Alexandriei şi conferinţa de unitate între monofiziţi este cerută de Calinic al Antiohiei
Conferinţa monofizită la mănăstirea Gubba Barraya
Papa Grigorie I şi patriarhul calcedonian din Alexandria, Evloghie
Alegerea monahului Atanasie ca patriarh al Antiohiei
Mauriciu îl acuză pe Al Moundir de trădare şi împrăştierea consecventă a regatului Ghassanid
Poliţele împăratului Mauriciu (582-602): persecuţia monofiziţilor din Constantinopol
Extensiunea împăratului Mauriciu a domniei imperiale în Armenia şi rezultatul ecclesial
Persecuţia monofiziţilor în Metilina şi Mesopotamia eliberată de Domiţian, Episcop de Metilena
Împăratul Mauriciu şi Chosroes al II-lea de Persia
Domnia sângeroasă a împăratului Foca (602-610)
Edictul Împăratului Focas către papa Bonifaciu III
Avansarea armatei persane şi poliţele religioase ale lui Chosroes II
Avansarea împăratului Heraclie (610-641)
Patriarhul Serghei şi începutul monotelismului
Rolul papei Honoriu în ridicarea monotelismului
Cuceririle islamice

Capitolul patru

Leonţiu al Bizanţului
Viaţa
Corpusul controversal „Leonţiu”
Cererea de definiţii precise
Conceptele de natură, esenţă şi ipostas
Realitatea enipostazierii
Taina întrupării şi unirea ca şi o presupunere a existenţei dualităţii
Ipostas şi *Communicatio idiomatum*

Criticismul lui Leonţiu a formelor Sfântului Chiril
Disputa lui Leonţiu cu aftardochetiştii

Capitolul cinci

Duhul monoenergismului şi a monotelismului

Capitolul şase

Sfântul Maxim Mărturisitorul
Scrierile Sfântului Maxim
Teologia Sfântului Maxim
Revelaţia ca şi temă centrală în teologia Sfântului Maxim
Noi dezvoltări ale doctrinei Logosului şi doctrina cunoaşterii lui Dumnezeu
Dumnezeul Om
Calea omului
Sinodul Ecumenic Şase

Capitolul şapte

Sfântul Ioan Damaschinul
Viaţa Sfântului Ioan Damaschinul
Scrierile Sfântului Ioan Damaschinul
Sistemul teologic al Sfântului Ioan Damaschinul
Apărarea sfintelor icoane
Sinodul Ecumenic Şase
Definiţia credinţei
Scrisoarea sinodului către Irineu şi Constantin IV

Capitolul unu

Imnografii, polemiştii şi florilegia

Imnografia şi prima liturghie creştină

Încă de la început caracterul liturghiei creştine a fost mai mult dogmatic decât liric. Acest ucru stă în legătură cu realismul ei mistic. De partea umană, liturghia este, mai întâi, o *mărturisire – o mărturisire a credinţei,* iar nu o izbucnire de sentimente. Pentru acest motiv isputele teologice şi dogmatice au lăsat o astfel de urmă asupra istoriei poeziei liturgice. Încă de disputele dogmatice ale celui de al doilea secol, referinţele la psalmii antici la mărirea lui Iristos, Domnul Dumnezeu, au primit puterea argumentului teologic ca şi o evidenţă din tradiţia turgică. Sfântul Vasile cel Mare, în disputele cu arienii cu privire la dumnezeirea Duhului Sfânt e bazează şi el pe mărturia tradiţiei liturgice. Papa Celestin avansează subsecvent un principiu eneral prin care *legea credinţei* se defineşte ca şi *legea rugăciunii – ut legem credendi statuit lex upplicandi* (Capitula celestini, 8, alias 11). Redactarea acestor capitole aparţine lui Prosper al quitaniei. Astfel, ritualul liturgic dobândeşte recunoaştere ca şi un *monument dogmatic* sau ca şi *sursă dogmatică.*

La un timp mai avansat improvizaţia creativă a ocupat un loc semnificativ în liturghie (a se edea 1 Corinteni 14; 26). Aşa a fost cazul chiar şi în secolele al doilea şi al treilea după cum oartă mărturie Sfântul Iustin Martirul şi Tertulian. Acestea erau mai întâi de orice imnuri şi salmi – cântece de laudă şi mulţumire. Ar fi destul să numim marea rugăciune din epistola fântului Clement al Romei. Alte imnuri antice au rămas în folosinţa liturgică pentru totdeauna; e exemplu imnul antic *Lumină lină* – Φώς ίλαρόν, care datează din cele mai vechi timpuri şi care ste încă cântat la vecernie în Biserica Ortodoxă. Ar trebui să mai menţionăm doxologiile şi alte iferite imnuri de mulţumire fac parte din copia alexandrină a Bibliei din cartea a şasea a *Constituţiilor apostolice.*

Canonul cincizecişinouă al sinodului de la Laodicea

În secolul al patrulea se poate observa un punct de întoarcere liturgică. Era legat parţial e dezvoltarea şi răspândirea monahismului. Foarte instructiv este celebrul Canon al 29 al inodului de la Laodiceea (al patrulea) care interzice „citirea psalmilor obişnuiţi şi a cărţilor care

u sunt determinate de rânduiala Bisericii" – διωτικούς ψαλμούς ούδέ άκανόνιστα βιβλία. Nici un salm compus de indivizi privaţi sau de cărţi necanonice nu poate fi citit în Biserică, ci numai cărţile canonice ale Vechiului şi Noului Testament. Bizantinii de mai târziu au sugerat că ce este n joc aici sunt aşa numiţii „psalmi ai lui Solomon" şi alţii similari cu el. Este mult mai probabil să gândim că rânduiala de la Laodicea a avut un sens mai larg şi mai direct. Prin analogie cu canonul al şaizecilea care defineşte conţinutul canonului biblic – tocmai în legătură cu citirile biblice ale cărţilor biblice – este posibil să vedem Canonul al Cincizeci şi Nouălea ca şi o încercare de a consolida un canon definit al liturghiei, excluzând imnurile „nesfinte" din „canonul" liturghiei. Interdicţia se referă la imnurile false în care ambiguitatea dogmatică şi chiar şi ereziluzia au intrat cu uşurinţă. Frigia a fost în felul său o capcană a ereziei şi psalmii au fost un mijloc foarte convenient şi efectiv de a disemina şi a instala puncte de vedere false. Ştim că aceasta a fost folosită de învăţătorii şi sectarii antici. Ar fi suficent să ne reamintim imnurile şi „psalmii" gnosticilor şi a montaniştilor şi dintr-o epocă mai târzie, imnurile lui Arie în *Thalia* şi *Noua Psaltire* a lui Apolinarie. În condiţiile unei lupte dogmatice, încercarea de a aduce cântarea liturgică în limitele precise şi stricte a fost în întregime de înţeles. Cea mai simplă soluţie din toate a fost întoarcerea la psalmodia biblică, la „proclamarea" psalmilor canonici atribuiţi lui David. De la început ei au ajuns în folosinţa creştină din observarea serviciilor religioase din sinagogă. În secolul al patrulea motivele biblice au devenit mai de înţeles în liturghie. Acest lucru a fost instalat deliberat – a fost mai mult o reamintire involuntară.

Sfântul Vasile cel Mare şi cântarea antifonică

Procedura liturgică stabilită de sfântul Vasile cel Mare în mănăstirile sale a avut o influenţă specială. Disputele sale cu neocezareenii au fost caracteristice. L-au acuzat de inovaţii: el a introdus cântarea antifonică în cântări şi cântarea cu refren. Sfântul Vasile nu a negat că aceasta era o procedură nouă – ea a fost deja acceptată de toată lumea. (a se vedea *Pelerinajul lui Eterius* cu privire la slujbele de la Ierusalim). Neocezareenii au avut propriile lor inovaţii – unele „cereri" care au o natură penitenţială. Nu aceasta este ceea ce accentuează Vasile: „noi nu facem nimic decât să ne rugăm public pentru păcatele noastre, doar cu diferenţa că noi îi cerem lui Dumnezeu *nu cu fraze umane,* ca voi *ci cu cuvintele Duhului*" (*Scrisoarea 207*). Sfântul Vasile accentuează cu neocezareenii că există multe care se dovedesc a fi insuficiente „din cauza lipsei mijlocirilor"; adică, uitării (*Despre Duhul Sfânt*, capitolul 29).

Dezvoltarea psalmodiei cu refrene

Obiceiul psalmodiei cu refrene devine comun în acest moment în Bisericile sinodale sau urbane – atât în Alexandria cât şi în Antiohia sub Diodor şi Sfântul Ioan Gură de Aur. „În adunările noastre David este primul, mijlocul şi ultimul," spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Aceasta a fost renaşterea obiceiului Vechiului Testament (a se vedea refrenul din textul psalmului 135). Din acest obicei s-au dezvoltat gradual noi psalmi legaţi strâns de textul biblic pe care îl elucidează sau îl descoperă. Psalmodia („secvenţa psalmilor") îşi primeşte o dezvoltare specială în mănăstiri. Aici a fost consolidat şi compilat un ciclu special de rugăciuni. La temelie stă „versificaţia" psaltirii. Monahii din mănăstirile egiptene au evitat rugăciunile lungi. Rugăciunile trebuiau să fie frecvente dar concise – „dacă nu vrăşmaşul ne v-a distrage inimile," după cum îi explica ava Isaac lui Ioan Cassian.

Cântarea solemnă era considerată nepotrivită. „Monahii nu merg în sălbăticie ca să cânte ântece melodice," a spus un stareţ alexandrin către ucenicii săi. „Ce fel de emoţie este posibilă entru monahi dacă în Biserică îşi ridică vocile ca boii?" Această sârguinţă de a se ruga „cu uvintele Duhului, această abţinere de la noile imnuri şi psalmi compuşi „după obiceiul elinilor" ste cât se poate de caracteristic. Uneori versetele din lucrările patristice erau unite cu psalmii şi ântecele biblice. De exemplu, stareţul Dorotei vorbeşte despre „cântecele dictate" ale Sfântului rigorie de Nazianz. Liturghiile monahale, fie că erau cenobitice sau anahoretice, erau mai enitenţiale opuse liturghiei de tip „catedrală" antice care erau solemne şi laudatorii.

Noua poezie liturgică a început să se dezvolte destul de târziu şi foarte gradual pe noile emelii. Sunt compuse noi imnuri. Povestea venerabilului Auxenţiu (din vremea Sinodului de la alcedon) este cât se poate de interesantă. Oamenii se îngrămădeau înaintea peşterii sale. scetul proclama versete individuale şi mulţimea răspundea cu mici refrene – din *psalmi* şi imnuri ntice. Unul dintre prietenii lui Auxenţiu a fost Antimius, primul creator de imnuri." Ritul liturgic -a dezvoltat independent în diferite locuri. Centre extrem de importante au fost Marea Biserică in Constantinopol – Aghia Sofia, mănăstirile din Sinai şi lavra Sfântului Sava Iluminatorul. Mai ntâi a fost influenţa mănăstirilor din Siria şi Palestina care a fost decisivă în istoria poeziei turgice. De aici ne vin toţi psalmiştii mai semnificativi ai secolelor la şaselea şi al şaptelea şi hiar din secolul al optulea, până la Ioan Damaschin. Aici se intersectează tradiţiile poeziei receşti şi siriene. Aceste noi imnuri reflectă epoca cu toate perturbările şi disputele ei ristologice. Ideea a consolida deja ritualurile existente s-a ridicat destul de timpuriu. Astfel sunt ompuse „regulile" – *tipicul.* Titlul grecesc exprimă nu numai un motiv al unei norme sau ordini ar mai întâi un model. *Tipicul* nu este atât de mult o carte de rânduieli cât o carte de exemple şi nodele.

Sfântul Roman

În rândurile primilor poeţi bizantini şi imnografi trebuie să îl menţionăm mai întâi pe sfântul Roman „Melodul" – ó μελωδός (490-560). În mod destul de ciudat nici un istoric nu îl menţionează. Ştim despre viaţa lui din *Mineiul* din 1 octombrie. El avea o origine siriană, din mesa. Un material legendar indică că avea o origine iudaică. Mai întâi a fost diacon în Beirut naînte de a venii în Constantinopol sub domnia lui Atanasie I (491-518). Sfântul Roman a fost un reator al *condacului,* un termen care vine din bastonul sub care este înscris portativul. Acestea u fost „imnuri de laudă pentru Zilele Sfinte" şi de obicei avea un acrostih cu numele lui. *Condacul* este organizat într-un sistem strofic şi de obicei constă din 24 de strofe. Fiecare strofă ste o imitaţie structurală perfectă a primei. Sistemul metric al *condacului* se bazează pe accent şi e aici ritmul a fost influenţat de melodie. Nu este uşor să se determine volumul acestei moşteniri. ui i s-au atribuit aproximativ o mie de imnuri dar aproximativ numai optsprezece predici au ajuns a noi sub numele său. Între ele sunt *condacele* pentru marile zile sfinte – Crăciunul, Întâmpinarea omnului sau ύπαπαντή sau întâlnirea Domnului cu Simion, Bunavestire şi Învierea (sau Paştele) – 'Dacă ai intrat în mormânt…").

Lucrările Sfântului Roman se remarcă pentru bogăţia şi eleganţa formei lor poetice. onţinutul lor este simplu şi fără alegorii, dar patosul dogmatic al autorului ajunge la o intensitate nare. El este preocupat întotdeauna cu temele hristologice. El cântă unirea invariabilă a celor ouă naturi şi intră constant să îi atace pe eretici – cântecele lui sunt pline de aluzii polemice. El ste grav în denunţările lui a filosofilor şi a doctorilor. Acest lucru este strâns legat de modurile mpurilor lui Iustinian. Odată cu ridicarea canonului în compoziţia slujbei lui Martin, majoritatea

ucrărilor Sfântului Roman au fost scoase afară din folosinţă. Sfântul Roman a fost descris ca şi cel mai mare poet religios al tuturor vremurilor" şi lucrările lui ca şi „capodopere al literaturii umii."

Sfântul Andrei al Cretei

Ştim puţine despre viaţa unui al mare imnograf bizantin, Sfântul Andrei al Cretei (660-40). Toate cunoştinţele pe care le avem vin din *Minei.* Cronicarul îl numeşte pe Andrei al Cretei ntre membrii sinodului ţinut în 712 sub presiunea împăratului Phillipicus-Bardanes (711-713), nodul care a respins actele celui de al Şaselea Sinod Ecumenic. Acesta a fost un act de evrednică acceptare dar nu de apostazie. Sinodul ţinut în 712 a fost un sinod monotelit şi la cesta Sfântul Andrei a subscris cu respingerea celor două voinţe în Hristos. În 713 el a retractat şi-a explicat doctrina într-o mărturisire confesională. Sfântul Andrei a fost un nativ din Damasc, devenit diacon în Constantinopol (685) şi capul refugiului pentru orfani şi bătrâni şi mai târziu a evenit arhiepiscop de Gortina în Creta în 692. A fost un orator remarcabil şi scriitor de imnuri. vident a fost compozitorul celebrului *Canon Mare* – ó μέγας κανών. Triodul care poartă numele fântului Sofronie aparţine probabil nu Sfântului Andrei ci lui Iosif imnograful din secolul al oulea. Majoritatea canoanelor Sfântului Andrei au ieşit din uz destul de timpuriu.

Cel mai remarcabil este *Marele Canon.* Ne este cunoscut într-o revizuire mai târzie a tudiţiilor. *Irmosul* şi imnurile lui Marius Egipteanul nu îi aparţin lui Andrei. Mai mult decât orice, ceasta este o o autobiografie penitenţială – şi aici elanul şi intensitatea sentimentelor personale are s-au infiltrat în epica sufletului pătruns de tristeţe. Biblicismul este caracteristic Sfântului ndrei. În anumite momente el repetă virtual textele biblice. *Canonul biblic* este încărcat cu eminiscenţe biblice. O linie lungă de chipuri penitenţiale din Biblie se întind de la Adam la âlharul pocăit de pe cruce. Textul biblic este adesea perceput alegoric – dar este vorba de legorism moral şi nu speculativ. Sfântul Andrei exprimă câteva motive dogmatice. Liricele enitenţiale predomină. Mai trebuie să menţionăm *triodia* pentru primele zile ale Săptămânii Mari ele sunt cântate la vecernie în Biserica Ortodoxă estică din timpul Săptămânii Mari). Ca şi o ormă liturgică, canonul a primit rafinament şi dezvoltare în creaţiile Sfântului Ioan Damaschinul Cosma de Maiuma (el trebuie distins de un alt scriitor de imnuri numit Cosma care a fost nentorul Sfântului Ioan Damaschinul). Este virtual imposibil să distingem pe cei doi scriitori de mnuri numiţi Cosma. În secolul al optulea Ştefan Sabitul a compus imnuri şi canoane. Necazurile conoclaste au avut un efect nesănătos asupra cântării şi imnologiei bisericeşti.

Imnul acatist

Între monumentele imnologiei constantinopolitane trebuie să remarcăm nota renumită a *catistului* – *ἀκάθιστος,* care literal însemnă "a nu şedea" fiindcă erau cântate stând drepţi. În ndreptările celebre ale celebrului său imn liturgic în cinstea binecuvântatei maice Maria – şi este ncă – în duminica celei de a cincia săptămâni a Postului Mare. Constă din douăzecişipatru de trofe de mărimi diferite, fiecare începând cu una din cele douăzecişipatru de scrisori din lfabetul grec. Textul se bazează pe povestiri din Evanghelia Naşterii. Autorul *Acatistului* este ecunoscut. După un punct de vedere răspândit a fost compus de Serghei, patriarhul monotelit al onstantinopolului în mulţumirea eliberării oraşului de avari şi slavi în 626. Acest lucru este ndoielnic. I-a fost atribuit lui George Pisides dar acest lucru este şi el îndoielnic. Un manuscris in secolul al nouălea al Sfântului Gal pretinde că a fost scris de patriarhul Gherman care după

nvingerea saracenilor mai înainte de Constatinopol în 717-718, a instituit o serbare specială în are *acatistul* trebuia cântat. Unii cărturari acceptă aceasta, dar nu este în nici un caz conclusiv.

Aparent *Acatistul* este păstrat într-o revizuire care a alterat planul original şi înseşi tema mnului. Original tema era mai mult hristologică decât mariologică. Redactarea originală poate fi atată cu o anumită ezitare la vremea împăratului Heraclie la începutul secolului al şaptelea (610-41).

Polemiştii secolelor al şaselea şi al şaptelea

Polemiştii mici

La începutul secolului al şaselea un anumit monah palestinian numit Nefalie a scris mpotriva lui Sever. Ştim despre aceasta numai prin răspunsul lui Sever, *Orationes ad Nephalium.* uţin mai târziu Ioan Gramaticianul Cezareii şi-a făcut remarcate obiecţiile împotriva lui Sever. cest Ioan a scris şi el în apărarea Sinodului de la Calcedon şi nu trebuie confundat cu Ioan ilofonus, filosoful monofizit din Alexandria care poartă şi el numele de „gramaticianul." unoaştem aceste obiecţii numai din lucrarea lui Sever, *Contra Grammaticum.* Din aceiaşi erioadă mai există lucrarea polemică de Ioan de Scytopolis, *Împotriva lui Aposchistae,* pe care fântul Fotie pretinde că a fost scrisă ca şi un răspuns la o lucrare intitulată *Împotriva lui Nestorie* „scrisă de părintele lui Aposchistae." Singura lucrare a lui Ioan pentru care există o nregistrare substanţială este apologia, o lucrare în apărarea Sinodului de la Calcedon. Părinţii inodului Ecumenic Şase se referă la lucrarea lui Ioan *Împotriva lui Sever.* (*Doctrina patrum de ncarnatione Verbi*). Heracleon, episcop de Calcedon, a scris împotriva eutihienilor şi Fotie se eferă la o lucrare expansivă de Heracleon împotriva maniheismului. Ar mai trebui menţionată *anoplia dogmatică,* compusă probabil de Pamfilie de Ierusalim, care era prieten cu Cosma ndicopleustes (Cosma, „navigatorul indian," era un comerciant din Alexandria care mai târziu în iaţă a devenit monah; el a călătorit pe mările estice şi a scris remarcabila *topografie creştină* – ριστιανική τοπογραφία – care este un atac ptolemeic în favoarea anumitor doctrine fantastice de strologie care obişnuiau să se armonizeze cu o înţelegere literală a Bibliei – principala valoare a cestei lucrări este informaţia geografică şi mărturia de a răspândii creştinismul în acele remuri).

Vremurile lui Iustinian au fost nişte vremuri de o agitaţie polemică specială legată cu ncercări de a ajunge la un acord şi de a reunii Biserica. Pentru a începe, trebuie să remarcăm pistolele dogmatice ale împăratului. În orice caz, Iustinian a fost educat teologic. Pentru toată tracţia sa faţă de monofiziţii, el a teologhisit într-un fel total ortodox. Numai la bătrâneţe el a fost urtat de doctrina aftartodochetiştilor dar edictul său nu a ajuns până la noi. După Mihail irianul, apatartodochetismul lui Iustinian a fost puţin diferit de restul viziunilor lui Iulian alicarnassus (*Cronica*, 9, 34).

Slăbiciunea lui Iustinian a fost că s-a grăbit să îşi decreteze punctele sale de vedere ca şi o ormă a mărturisirii. În sârguinţa sa spre unitate, el era uneori prea tolerant, în timp ce de alte ri se transforma într-un "diocleţian." În teologia lui el a început întotdeauna dintr-o tradiţie atristică. Gusturile sale teologice erau prea tipice – el a fost îngreţoşat de teologia antiohiană şi xasperat de Origen. Cel mai aproape de el au fost Sfântul Chiril şi capadocienii. În general, ustinian a fost foarte aproape de Leonţiu al Bizanţului şi Leonţiu al Ierusalimului dar în el nu ntâlnim doctrina „enipostazierii" – limbajul său este mai puţin precis.

Activitatea polemică a lui Efrem al Antiohiei datează până la vremea lui Iustinian. Efrem a ost patriarh din 526 până în 544. Scrierile lui ne sunt cunoscute din Sfântul Fotie. El a scris mpotriva nestorienilor şi a monofiziţilor, în apărarea Sfântului Chiril şi în apărarea Sinodului de la alcedon. El a fost un adversar rezolut al origenismului. Foarte curioase sunt remarcile lui mpotriva iulianiştilor (cu privire la „nemurirea" lui Adam).

Tratatele dogmatice şi polemice ale lui Ioan Maxenţiu, care este bine pentru participarea a la anumitele dispute „teopaschite" sunt foarte interesante. El a disputat cu nestorienii, elaghienii şi monofiziţii. El a dezvoltat formula monahilor şciţi – „Unul din Treime a suferit" – ntr-o doctrină teologică integrală despre răscumpărare.

Extrem de interesantă este epistola unui anumit monah Eustafie *Despre cele două naturi*, n care disputa cu Sever s reduce la problema celor două operaţii – aceasta stă în legătură cu riticismul monofizit al *Tomului* papei Leon. Sfântul Fotie îşi reaminteşte în detaliu o carte de un numit monah Jovus, intitulată *Despre Întrupare.* Această carte este caracteristică în planul şi erminologia ei.

Ar fi necesar să ne reamintim de un tratat de Timotei al Constatinopolului *Despre primirea reticilor* [*De receptione haereticorum;* Περί τών προσερχούμένον τή άγια έκκλισία]. Această ucrare este bogată în date factuale despre istoria convingerilor şi diviziunilor cu cercurile monofizite.

Activitatea lui Atanasie al Antiohiei datează încă din secolul al şaselea. El a ocupat tronul n Antiohia în 593. El a scris extensiv în întemniţarea sa, cel mai mult împotriva ftartodochestiştilor. Compoziţiile lui au fost publicate numai într-o traducere latină. Este aracteristic că Atanasie s-a bazat cel mai mult pe Scripturi şi aproape că nu îi menţionează pe ărinţi deloc. Ideea primară a lui Atanasie este suferinţa Dumnezeului-Om. Ideile lui au avut ecou n Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Ioan Damaschinul.

Sfântul Evloghie al Alexandriei a fost activ în acelaşi timp. Ca unul dintre superiorii ărinţilor antiohieni, el a urcat pe tronul alexandrin în 583 pe care l-a ocupat până în data morţii ale în 607. El a scris extensiv dar majoritatea scrierile lui ne sunt cunoscute numai din ragmentele oferite de Sfântul Fotie. Din fragmentele păstrate prin citatele Sfântului Fotie, asajele din aparenta voluminoasă lucrare *Despre Sfânta Treime şi Întrupare* sunt cât se poate de aracteristice. Trebuie accentuat că Sfântul Evloghie îşi dezvoltă doctrina voinţei „naturale" mane din Hristos foarte precis. El vorbeşte direct despre „două operaţii" şi „două dorinţe" şi olaborează reflecţiile sale cu o analiză adâncă a textelor evangheliei. În această privinţă el este redecesorul direct al Sfântului Maxim Mărturisitorul.

Sfântul Sofronie al Ierusalimului

Dintre scriitori secolului al şaptelea trebuie să îl numim mai întâi pe Sfântul Sofronie al erusalimului. El provenea dintr-un mediu monahal. Există anumite motive pentru a vedea pe iitorul patriarh în Sofronie Sofistul. El era din Damasc şi născut prin 560. În tinereţe a fost un sofist"; adică, un învăţător de filologie. Mai târziu a intrat într-o mănăstire, lavra Sfântului eodosie, unde s-a întâlnit şi a devenit prieten cu Ioan Moschus (mort în 619 sau 620), monahul izantin din secolul al şaptelea, călător şi scriitor, cunoscut mai întâi pentru colecţia sa de poveşti monahale vii intitulate Λειμών [cunoscută în latină ca şi *Patrum spirituale*] pe care a dedicat-o rietenului său Sfântul Sofronie. Împreună, Ioan Moschus şi Sfântul Sofronie au călătorit extensiv în Palestina, Egipt, Sinai, Cipru, Antiohia şi Roma. În Roma Ioan Moschus a murit. Sfântul

ofronie i-a adus rămăşiţele în mănăstirea Sfântului Teodosie. El a completat şi a publicat *imonariul* lui Ioan Moschus [*Patrum spirituale*].

Sfântul Sofronie a mers din nou în Egipt în 633. El a fost acolo când a început mişcarea monotelită şi el s-a ridicat imediat împotriva lui Cirus de Fasis, patriarhul Alexandriei. În acelaşi n Sfântul Sofronie a călătorit în Constantinopol pentru a încerca să îl convingă pe patriarhul erghei I, figura conducătoare între monoteliţi, să accepte poziţia ortodoxă dar misiunea sa a şuat. În 634 el a fost ales pe tronul Ierusalimului. Până în toamna lui 637 Sfântul Sofronie a fost n Sfântul Oraş al Ierusalimului şi ne având nici o şansă s-a predat. Sfântul Sofronie a refuzat să rateze cu cineva despre predare cu excepţia califului. Califul a călătorit din Medina în Ierusalim. aliful Omar a intrat în oraş în îmbrăcăminte zdrenţuită, obişnuită pentru califii din Medina dar u pentru restul califilor din Damasc sau Bagdad şi i s-a acordat un tur al monumentelor oraşului e către Sfântul Sofronie. Se ştie că Sfântul Sofronie a rămas extern politicos dar că a fost ezgustat la priveliştea zdrenţuită a acestui nou maestru din orient. Văzându-l pe calif în Biserica fântului mormânt, Sfântul Sofronie a spus: „iată, abdominaţia dezolării, despre care a vorbit aniel, care stă în locul cel de cinste.” La scurtă vreme după vizita lui Omar Sfântul Sofronie a murit în 638.

Sfântul Sofronie nu a fost un teolog prin vocaţie. El a vorbit despre teme dogmatice ca şi n pastor. Cea mai importantă este celebra sa *Epistolă sinodală* care a fost publicată după urcuşul său pe tron în Ierusalim. Aici Sfântul Sofronie oferă o mărturisire detaliată a credinţei în lumina spitei monotelite care se manifesta. Epistola sa sinodală a fost acceptată subsecvent de Sinodul cumenic Şase (680-681) ca şi o mărturisire precisă a credinţei: „am examinat Epistola Sinodală a ui Sofronie de veşnică pomenire, patriarh al Sfântului Oraş al lui Hristos Dumnezeul nostru, erusalim şi am găsit-o în conformitate cu adevărata credinţă şi cu învăţăturile apostolice şi cu ele ale Sfinţilor Părinţi. Prin urmare am primit-o ca fiind ortodoxă şi ca demnă de salutat Bisericii finte Apostolice şi am decretat că se potriveşte ca numele ei să fie inclus în dipticele Sfintelor iserici.”

Epistola Sinodală a Sfântului Sofronie este destul de îngăduitoare. Ea insistă numai pe senţial. Mai întâi, el vorbeşte despre controversa trinitară, apoi se mută la hristologie. El orbeşte despre maniera obişnuită a antitezelor, din volumul papei Leon. Necorporalul este făcut arne şi veşnicul primeşte naştere în timp – adevăratul Dumnezeu devine om. În întrupare, ogosul primeşte „toată compoziţia umană... carnea care este consubstanţială cu noi; un suflet aţional similar cu sufletele noastre; şi o minte care este complet identică cu minţile noastre. El le rimeşte într-un astfel de fel că tot ceea ce este uman începe să fie odată cu umanitatea umnezeului Logos.

Cele două naturi sunt unite într-un singur ipostas, „care este cognoscibil ca doi” – şi chiar n unire fiecare îşi păstrează toată totalitatea calităţilor speciale şi atributele caracteristice. fântul Sofronie ajunge la o concluzie despre distincţia între cele două activităţi din lipsa de ariaţie a celor două naturi (el nu vorbeşte de două voinţe). Motivul pentru aceasta este că iferenţa între naturi este descoperită tocmai în acţiuni şi activităţi. „Mărturisim atât acţiunile aturale în naturi şi în esenţe, din care de dragul nostru există o unire neamestecată în Hristos şi ceasta a făcut pe singurul Hristos un Dumnezeu total, pe care trebuie să îl recunoaştem ca un m complet.”

Atât acţiunile sau activităţile se leagă de un singur Hristos prin inseparabilitatea unităţii postasului său. Dumnezeu Logosul operează prin umanitate. Hristos experimentează totul prin eea ce este „natural” uman şi „într-un fel uman” – φυσικώς καί άνθρωπίνως, deşi nu prin ecesitate sau involuntar. În aceasta constă accentul Sfântului Sofronie: “într-un fel uman,” dar

ără “capacitatea de a suferii” sau pasivitate care este caracteristică sau “simplă”; adică natura ăcătoasă a omului.

Sfântul Sofronie intră în istoria literaturii creştine nu atât de mult ca şi teolog cât ca şi ghiograf şi psalmist. Ar fi greu să determinăm partea participării lui în compoziţia lucrări numite *oiana duhovnicească.* Nu este nici o îndoială că laudele şi legendele despre minunile Sfântului hir şi ale lui Ioan Vindecătorul îi aparţin lui. „Cartea de slujbe” fără îndoială nu îi aparţine. utenticitatea colecţiei poemelor „anacreontice” este dincolo de dispută. Aceştia nu sunt psalmi turgici şi omilii ţinute într-un fel ritmic.

Explicaţia liturghiei care este cunoscută sub numele Sfântului Sofronie nu îi aparţine, deşi n general el a lucrat la îndreptările Bisericii. Simeon al Tesalonicului i-a atribuit lui Sofronie ntroducerea la regula mănăstirii Sfântul Sava, o regulă în largă folosinţă în Palestina.

Sfântul Anastasie Sinaitul

Sfântul Anastasie al Sinaiului [Anastasius Sinaita] a fost Părintele Superior al Mănăstirii fânta Caterina de pe muntele Sinai. De aici a călătorit de mai multe ori în Siria, Arabia şi Egipt, u ţeluri polemice şi misionare. Ştim puţine despre viaţa sa. A murit la aproximativ douăzeci de ni după Sinodul Ecumenic VI; adică în jurul anului 700. A fost mai întâi de orice o persoană rudită.

Toate cărţile lui au fost scrise pentru dispute. Principala sa lucrare este *Ghidul* – ὁδηγός. r fi mai bine să îl traducem ca şi „manualul.” A fost compus din capitole individuale şi epistole în are Sfântul Atanasie investighează obiecţiile individuale şi particulare ale monofiziţilor pe baza cripturilor şi din mărturia anticilor. Cartea care conţine *O sută şi cincizecişipatru de întrebări şi ăspunsuri* are aceiaşi natură, deşi în forma ei prezentă nu poate fi considerată astfel. Această ucrare este mai mult un manual de eristică (arta dezbaterii) decât unul de „dialectică.” Adevărat, fântul Atanasie demască duhul chestionării meschine şi voluntare; orişicum, el a căutat ificultăţile meschine şi permite întrebări perplexe. Pentru istoric există multe detalii importante n această lucrare, în special în aplicarea şi explicarea textelor din scripturi. Referinţele sale la ntici sunt foarte importante. Duhul sistemului se împrăştie, coerenţa se spulberă şi atenţia evine pierdută în labirintul *aporiilor.*

Trebuie să considerăm posibilitatea că Sfântul Atanasie poate fi autorul lucrării intitulate *nterpretarea celor şapte zile.* Din doisprezece cărţi originale, numai ultima a ajuns la noi în riginal. Explicaţia este oferită numai alegoric („contemplaţii anagogice”). Sfântul Atanasie xplică şi psalmii. Trebuie accentuat că Sfântul Atanasie gândeşte întotdeauna în categorii ristotelice, deşi el consideră „sistemul lui Aristotel” ca sursa tuturor ereziilor.

Florilegia

În disputele hristologice, din discuţie problema tradiţiei teologice a fost ridicată cu tărie. ceasta stătea în legătură cu lupta tendinţelor şcolii. A venit vremea să sumarizăm situaţia critică istorică şi să fortificăm profesiunea cu mărturia şi autoritatea părinţilor antici.

Găsim o selecţie sistematică a „opiniilor patristice” deja în epistolele polemice ale fântului Chiril. Antiohienii, în special Teodoret în *Eranistes,* au fost activ angajaţi în culegerea de ărturii antice. În vest Sfântul Ioan Cassian îl respinge pe Nestorie cu ajutorul mărturiei nvăţătorilor de mai înainte. Papa Leon cel Mare îl respinge pe Eutihie folosind mărturia ărinţilor. Sinoadele secolelor cinci şi şapte au citit cu atenţie colecţiile scrierilor patristice, în

pecial la Sinoadele Cinci şi Şase şi Sinodul Lateran din 649. Fragmente din scriitori antici sunt bundente în Leonţiu al Bizanţului, Leonţiu al Ierusalimului şi în Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Florilegiile dogmatice sunt puse împreună gradual. Cu ele o formă literară din epoca linică este înviată. Pentru nevoile învăţătoreşti sau polemicele asociate cu diferite şcoli de ândire, multe colecţii a fragmentelor model sau mărturii model ale scriitorilor patristici antici – el mai adesea de o natură edificatoare – au fost asimilate în acest moment. Ar fi destul să numim *poftegmele* lui Plutarh sau celebra colecţie a lui Strabon.

Ar fi virtual imposibil să trasăm istoria *florilegiilor* creştine în detaliu. Cele mai selecte unt cunoscute ca şi *Cuvinte ale Sfinţilor Părinţi sau o selecţie de fraze* [numită de obicei în latină *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*] această colecţie este păstrată în câteva copii manuscris are reprezintă diferite redactări. Cel mai vechi dintre aceste manuscrise merg înapoi la secolele pt şi nouă. Ar trebui să datăm compilaţia codului până la vremea celui de al Şaselea Sinod cumenic dar mai întâi până la izbucnirea iconoclasmului. Există anumite opinii care susţin că ompilatorul este Sfântul Atanasie din Sinai. În orice caz, alegerea textelor în această colecţie de crierii patristice este o reminiscenţă a colecţiei textelor *Ghidului* lui Atanasie.

Este necesar să notăm colecţia din *Scara paralela,* cunoscută sub numele Sfântului Ioan amaschinul (675-749). Istoria sa literară nu a fost explicată în întregime. În manuscrise ne ntâlnim cu coduri al deciziilor patristice cu privire la probleme individuale – de exemplu, asupra nţelesului dogmatic al anumitor texte din Matei 26; 39 şi Luca 2; 52.

Aceste colecţii au fost subiectul unor dezvoltări ulterioare şi au fost augmentate cu noi rticole când noile subiecte au capturat atenţia teologică. În perioada iconoclastă au existat olecţii speciale conţinând mărturii despre cinstirea sfintelor icoane – Sfântul Ioan Damaschinul re un astfel de cod de texte şi există unul în actele celui de al Şaptelea Sinod Ecumenic (787). iferite colecţii de o natură edificatoare au primit o circulaţie largă. Originile lor se leagă mai ntâi de nevoile liturgice, cu obiceiul aşa-numitelor „scrieri prescrise" care au înlocuit predicile bere (a se vedea Trulo, 19). La un timp mai de vreme, în timpul liturghiei erau citite actele nartirice. Mai târziu acestea au fost înlocuite de fragmente mai mult sau mai puţin extensive din ucrările patristice, cel mai adesea din lucrările lui au fost cele ale lui Ioan Hrisostom. Obiceiul citirilor prescrise" a fost stabilit definitiv destul de târziu. *Pentru istoric toate aceste colecţii rezintă un interes dual.* Mai întâi, ele păstrează frecvent fragmente importante dintr-o mulţime e lucrări. În al doilea rând, aceste compilaţii ne permit să stabilim un nivel mediu, scopul şi unoştinţele dogmatice în anumite epoci. Ele ne spun mai mult despre citeţi decât despre scriitori.

Colecţiile exegetice au o natură diferită. Ele au fost compilate în procesul lucrărilor xegetice la Sfintele Scripturi şi au fost dezvoltate din comentarii sau observaţii la Sfintele cripturi şi au fost dezvoltate din comentarii sau observaţii la textele biblice – aşa numitele *scolii*. cesta era un obicei clasic – a se compara de exemplu scoliile cu diferiţi autori clasici; scoliile supra documentelor legislative şi juridice erau destul de diferite. Explicaţiile diferiţilor nterpretatori sunt depozitate unul peste altul. În procesul recopierii sau revizuirii aşa numitelor lemmas" – adică a referinţelor exacte, ele sunt omise destul de frecvent. Interpretările sunt mestecate uneori într-un text coerent. De obicei numele interpretatorilor sunt desemnate cu curte semne care sunt convenţionale şi obscure.

Imparţialitatea compilatorilor colecţiilor exegetice creştine sau a „lanţurilor" [catene] sunt aracteristice; am putea spune, lipsa lor de scrupulozitate. Compilatorii acestor colecţii se ârguiesc de obicei spre varietate şi completitudine – bineînţeles, în limitele materialului unoscut sau disponibil lor. Prin urmare, ei nu găsesc nici o dificultate în punerea autorilor de endinţe opuse unul lângă altul – pe Origen lângă Diodor, Sever sau Apolinarie lângă Teodor de

Mopsuestia. În cele din urmă, chiar şi ereticii au nişte idei sănătoase şi valabile. Această „imparţialitate” adaugă o importanţă specială compilaţilor exegetice. Ei păstrează multe fragmente din cărţi care au fost pierdute sau nesocotite – de exemplu exegeza lui Origen, Didim şi Piodor. Aceasta ne permite frecvent să restaurăm motive uitate din istoria exegezei în general şi a interpretării textelor individuale caracteristice. Uneori în *catene* găsim fragmente exegetice dintre cei mai timpurii autori – Sfântul Ipolit, Papias de Ierapolis – în timp ce motive teologice arhaice prind viaţă în faţa ochilor noştii. Nu este greu să folosim *catenele*. Indicaţiile despre autor sunt vagi, fără temelie şi uneori parţial incorecte. Trebuie să ne bazăm nu numai pe compilaţia colecţionarilor ci şi pe copiştii de mai târziu – strict vorbind, pe manuscrisele cunoscute nouă. Totuşi, materialul extras din catene este foarte important. Încă până astăzi el trebuie epuizat şi studiat în întregime.

Primul care a lucrat la o colecţie exegetică de compilaţie a fost Procopie de Gaza (475-538), capul şcolii din Gaza mai mulţi ani. Ne-au rămas un număr din exegezele lui – mai întâi, exegeza sa extensivă la *Octateuh,* care nu a fost publicată în întregime până în această zi. În prefaţa sa Procopie descrie metoda lucrării sale. Mai întâi, el colecţionează şi copie opiniile exegeţilor pe care le-a ales – „selecţiile” sau *„eclogae.”* Apoi, din moment ce explicaţiile coincid destul de frecvent, el îşi scurtează codul său, lăsând la o parte numai opiniile divergente. Exegeza sa este o astfel de „abreviaţie.” În mare parte, Procopie a folosit exegeza lui Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz şi Chiril al Alexandriei. Procopie a explicat cartea lui Isaia în adăugire la *Octateuh. Scoliile* lui la cartea Regilor şi *Paralipomena* – παραλειπομένων – care este grecescul pentru „lucrurile lăsate afară” şi este numele prin care cele două cărţi ale Cronicilor sunt cunoscute tradiţional în referinţele romano-catolice şi în cele greceşti, care se bazează cel mai mult pe ce a păstrat Teodoret. Autoritatea lui Procopie a comentariilor la *Proverbe* şi *Cântarea Cântărilor,* cunoscute sub numele său, nu este indiscutabilă.

Exegeza lui Olimpiodorus, un diacon alexandrin care a trăit în prima jumătate a secolului al şaselea, *Despre cartea învăţătorilor la Vechiul Testament; Despre Ieremia; Despre Baruh; Despre plângeri şi Despre Evanghelia lui Luca* au aceiaşi natură.

Interpretatorii de mai târziu sunt mai independenţi. De exemplu, Grigorie Agrigentum (Grigenti) în Sicilia, care a trăit la finele secolului al şaselea. Născut lângă Agrigentum, el a făcut un pelerinaj în Palestina unde a fost hirotonit diacon de patriarhul Ierusalimului. În Roma el a fost hirotonit episcop de Agrigentum, aparent el a fost victima unui asasinat. Se ştie că Grigorie cel Mare i-a scris câteva scrisori. El a murit sau a fost depus în 594 şi există o lungă viaţă despre el atribuită lui Leonţiu al Bizanţului dar în orice caz, revizuită aparent de Simion Metafrastul. Lui i s-a atribuit o exegeză la Ecclesiast, care a fost lucrarea episcopului secolului al nouălea, Grigorie de Agrigentum, care este cinstit în Biserica estică pe 23 noiembrie. Alţii descoperă o independenţă – Ecumenus în exegeza sa la *Apocalipsă* (600) şi Atanasie de Nicea în exegeza sa la psalmi (finele secolului al şaptelea). Ar fi necesar să observăm celebra exegeză atribuită lui Andrei de Cezareea la Apocalipsă (nu mai târziu de 637) – ea a fost revizuită subsecvent de Aretas de Cezareea, un contemporan cu Sfântul Fotie. Lumea modernă este foarte îndatorată lui Aretas, un cărturar celebru şi un patron al scrisorilor clasice, în ciuda caracterului său deplorabil. Lucrarea lui Andrei, revizuită subsecvent de Arethas, este plină de referinţe la antici. El citează adesea opiniile anticilor. El înţelege *Apocalipsa* alegoric. În alte copii a cărţii sale el este descris direct cu numele lui Origen.

Capitolul doi

Duhul monofizitismului

Volumul calcedonian şi schisma tragică din Biserică

Volumul calcedonian sau definiţia credinţei au devenit cauza schismei tragice din Biserică. Monofizitismul tragic este tocmai neacceptarea şi respingerea Sinodului de la Calcedon, o schismă şi o ruptură cu părinţii de la Calcedon. Mişcarea monofizită poate fi comparată în general cu mişcarea antiniceiană şi facerea schismei monofizite nu a fost atât de eterogenă şi bălţată şi eterogenă ca şi cea a „coaliţiei anti-niceiene” din mijlocul secolului al patrulea. De la început au existat câţiva „eutihieni” şi „apolinarişti” între monofiziţi. Eutihie a fost la fel de mult un eretic pentru majoritatea monofiziţilor cât şi pentru ortodocşi. Dioscor l-a reabilitat şi i-a oferit comuniune mai mult din motive indirecte decât pentru că a fost de acord cu el şi crezurile lui şi în special în sfidarea lui Flavian. În orice caz, la Calcedon Dioscor a respins deschis „amestecarea,” „transformarea” şi „împărţirea.” Anatolie al Constantinopolului, în timpul discuţiei volumului, le-a reamintit tuturor că „Dioscor nu a fost depus pentru credinţă.” Este încă imposibil să dovedim prin aceste cuvinte că Dioscor nu greşea. Orişicum, este cât se poate de caracteristic că ei l-au judecat şi condamnat pe Dioscor nu pentru erezie ci pentru haiducia de la Efes şi pentru „asasinatul uman.” Nici Dioscor şi nici Timotei „Pisica” – cel mai potrivit „nevăstuica” căci el era cunoscut ca şi Timotei Aelurus (mort în 477) din grecescul αίλουρος [literar „nevăstuica”] – au negat „consubstaţialitatea” dublă a Dumnezeului Om – consubstanţial cu Tatăl în divinitate şi consubstanţial cu rasa umană în umanitate.

Limba Sfântului Chiril şi monofizitismul

Acelaşi lucru trebuie spus despre majoritatea monofiziţilor. Ei pretindeau că sunt singurii ăstrători credincioşi ai Sfântului Chiril. În orice caz, ei au vorbit limba şi cuvintele Sfântului hiril. Orosul calcedonian li s-a părut îmbibat de nestorianism. Teologia acestor monofiziţi li s-a ărut mai întâi o sistematizare a doctrinei Sfântului Chiril. În această privinţă punctele de vedere eologice ale lui Filoxen (Xenaias) de Hierapolis (440-523) şi ale lui Sever al Antiohiei (465-538), ei mai proeminenţi lideri ai monofizitismului sirian la finele secolului al cincilea şi începutul ecolului al şaselea sunt cât se poate de caracteristice. Sistemul lui Sever a fost cel care a devenit octrina dogmatică oficială a Bisericii monofizite până când s-a retras în sine. Sistemul teologic al ui Sever a devenit doctrina oficială a iacobiţilor sirieni, a creştinilor copţi din Bisericile din Egipt din Armenia. Acesta era mai întâi un monofizitism literar şi formal.

Aceşti monofiziţi au vorbit despre unitatea Dumnezeului Om nu ca şi o „unitate de natură” i μία φύσις însemna pentru ei ceva mai mult decât μία ὑπόστασις volumului calcedonian. Prin natură” ei voiau să spună „ipostas.” Sever face această observaţie direct. În această privinţă el a ost mai mult un aristotelian strict şi a recunoscut numai „indivizii” şi „ipostasele” ca fiind reale şi xistente. În orice caz, în „unitatea naturii” dualitatea „calităţilor naturale” – în termenii Sfântului hiril – nu a dispărut şi nici nu s-a mutat de la ei. Prin urmare, Filoxen a numit „natura singură” omplexă. Acest concept al unei „naturi complexe” este fundamental sistemului lui Sever – μία ύσις σύνθετος. Sever defineşte unitatea Dumnezeului Om ca şi o „sinteză,” o „co-compoziţie” aţă de orice alta σύνθεσις – şi făcând aceasta el distinge orice compoziţie de orice fuziune sau mestecare. În această „co-compoziţie” nu există nici o schimbare sau transformare a componentelor” – ele sunt „combinate” indisolubil şi nu există „separaţie.” Prin urmare, pentru ever „consubstanţialitatea dual ă” a Logosului Întrupat este un punct de vedere indisolubil şi mutabil şi un criteriu al adevăratei credinţe. Sever ar putea fi numit mai mult un „diofizit” decât n monofizit în adevăratul sens al cuvântului. El a fost de acord să „distingă” „două naturi” – sau ai bine „două esenţe” – în Hristos „nu înainte de unire” ci în unire – cu previziunea că aceasta ste o problemă a distinctibilităţii mentale sau analitice, o distincţie în „contemplaţie” – ἐν θεωρία au “prin imaginaţie” – κατ’ ἐπίνοιαν. Din nou aici se repetă cuvintele Sfântului Chiril.

Pentru Sever şi urmaşii săi „unitatea de natură” însemna o unitate a subiectului, o unitate persoanei, o unitate a vieţii. Ei au fost mult mai aproape de Sfântul Chiril decât li se părea olemiştilor antici. Destul de recent lucrările teologilor monofiziţi au devenit din nou disponibile n traduceri siriene antice şi a devenit posibil să ne formăm o opinie despre gândirea lor fără să ntrăm într-o opinie vizată de un anumit punct de vedere.

Pe baza pretextului definiţiei calcedoniene ei s-au separat de Biserica Ortodoxă. Ei sunt umiţi egipteni fiindcă egipteni au fost primii care au început acest fel de diviziune între domniile mpăraţilor Marcian şi Valentinian. În rest ei sunt ortodocşi.” (Erezia 83). Aceasta este ceea ce ace schisma enigmatică şi incomprehensibilă.

Elementul naţional şi cel regional în ridicarea monofizitismului

Diviziunile din Biserică sunt posibile chiar şi fără neînţelegerile dogmatice. Entuziasmul olitic şi patimile întunecate pot frânge şi scutura unitatea Bisericii. Încă de la început în işcarea monofizită motivele naţionale şi cele regionale s-au legat de cele religioase. Egiptenilor” Sinodul de la Calcedon le-a fost de neacceptat şi neprimit nu numai fiindcă în efiniţia credinţei vorbea de „două naturi” ci fiindcă celebrul *Canon douăzecişiopt* ridica onstantinopolul mai presus de Alexandria. Alexandrinii ortodocşi au avut o vreme grea în a se

econcilia cu acest fapt. Nu este accidental că „monofizitismul” a devenit imediat o credinţă egrecească, o credinţă a sirienilor, copţilor, etiopienilor şi armenilor. Separatismul naţional se ace constant simţit în istoria disputelor monofizite. Natura dogmatică a monofizitismului se leagă oarte mult de tradiţia greacă – este de înţeles numai prin terminologie greacă, felul de gândire recesc şi categoriile metafizicii greceşti. Teologii greci sunt cei care au lucrat la dogma Bisericii onofizite. O urmă acută a elinismului este caracteristică monofizitismului ca şi întreg. Ei folosesc uvântul grec ca şi sinonim pentru „păgân” – „cărţile greceşti şi ştiinţele păgâne.”

Monofizitismul grec a fost de scurtă durată. În Siria a început imediat o eradicare directă a ot ceea ce era grec. În această privinţă soarta lui Iacob de Edessa (640-708), unul dintre cei mai emarcabili teologi monofiziţi ai secolului al şaptelea şi renumit pentru lucrările sale biblice – el ste numit Ieronimul Sirian – este cât se poate de tipică. El a fost obligat să îşi părăsească mănăstirea, unde timp de unsprezece ani a încercat să reînnvieze disciplina greacă. E a fost forţat ă plece „persecutat de frăţietatea care îi ura pe greci.” Toate aceste motive externe au modelat şi u incitat disputa teologică. Nu ar trebui să îi exagerăm semnificaţia. Diferenţele religioase erau ncă decisive – diferenţe de sentiment, nu diferenţe de opinie. Aceasta explică ataşamentul ncăpăţânat al monofiziţilor faţă de limbajul teologic al Sfântului Chiril şi suspiciunea lor faţă de olumului calcedonian, care mirosa a „nestorianism.” Ar fi imposibil de explicat ca şi o simplă iferenţă de rol intelectual sau de îndatoriri metale. Nu este explicat ca şi admiraţie pentru ntichitatea imaginară a formulei monofizite – „o prefacere a apolinarianiştilor.” Cu greu putem nţelege că Sever în special a putut înţelege terminologia calcedoniană, că nu şi-a dat seama că ărinţii sinodului au folosit cuvinte diferite decât el dar fără să devieze de la conţinutul credinţei. *Monofizitismul nu era o erezie teologică, nu era o „erezie” a teologilor – sufletul lui, secretul lui u este descoperit în construcţii teologice sau formule.* Este adevărat că sistemul lui Sever putea restabilit numai în terminologia calcedoniană.

Lipsa de sentiment pentru libertatea umană în teologia monofizită

Mai rămâne ceva. Mai mult decât orice, duhul sistemului distinge monofiziţii de Sfântul hiril. Nu a fost deloc uşor să se reformeze doctrina inspirată a lui Chiril într-un sistem logic şi erminologia a făcut acest lucru dificil. Cel mai dificil a fost determinarea „trăsăturilor” umane în nteza Dumnezeului Om. Urmaşii lui Sever nu puteau vorbii de umanitatea lui Hristos ca şi natură.” Aceasta s-a frânt într-un sistem de trăsături, căci doctrina Logosului care îşi asuma umanitate” nu s-a dezvoltat deplin de monofizitism în ideea de *„inter-ipostazitate.”* Monofiziţii orbeau de umanitatea Logosului ca despre *iconomie.* Nu este fără temelie că părinţii Sinodului e la Calcedon au detectat aici un gust subtil de dochetism original. În mod sigur acesta nu este ochetismul gnosticilor antici şi nici nu este apolinarianism. Urmaşilor lui Sever „umanul” din Hristos nu era în întregime uman, căci nu era activ, nu era „motivat de sine.” În contemplarea onofizitismului umanul din Hristos a fost mai mult ca şi un obiect pasiv al influenţei divine. ivinizarea sau îndumnezeirea pare a fi un act unilateral al divinităţii fără să se i-a în considerare uficent sinergismul libertăţii umane, presupunere care în nici un caz nu implică „un al doilea ubiect.” În experimentul lor religios, elementul libertăţii în general nu a fost suficent pronunţat şi cest lucru poate fi numit *minimalism antropologic.*

Similaritate între monofizitism şi augustianism

Într-o oarecare măsură, există o similaritate între monofizitism şi augustianism – umanul ste împins în fundal şi suprimat de supranatural. Ceea ce a spus Augustin despre activitatea elimitată a harului se referă în doctrina monofizită la „sinteza” Dumnezeului-Om. În acest sens e poate vorbii despre „asimilarea potenţială” a umanităţii de către supranaturalitatea Logosului n sistemul lui Sever. În gândirea lui Sever acest lucru este proclamat în doctrina modelată şi ortată a „activităţii Dumnezeului Om” – această expresie este luată din Dionisie Areopagitul. utorul este întotdeauna unificat – Logosul. Prin urmare activitatea – „energia” – este şi ea nificată. Dimpreună cu aceasta ea este complexă în manifestările ei – τά άποτελέσματα, în onformitate cu complexitatea subiectului sau a naturii care acţionează. O singură acţiune este anifestată dual şi acelaşi lucru este adevărat despre voinţă şi subiect. În alte cuvinte, acţiunea upranaturală este refractată şi îşi primeşte refugiul în „calităţile naturale” ale umanităţii primite e la Logos. Trebuie să ne reamintim că Sever a atins aici o dificultate care nu era încă rezolvată n teologia ortodoxă a timpului său. Chiar şi pentru teologii ortodocşi conceptul de îndumnezeire au *teosis* sugera de mai multe ori o influenţă nelimitată a lui Dumnezeu. Pentru Sever dificilul s-a ovedit a fi de netrecut, în special din cauza inflexibilităţii şi stricăciunii limbajului „monofizit” şi indcă în reflecţii am început din dumnezeirea Logosului şi nu cu persoana Dumnezeului Om. orbind formal, aceasta a fost calea abordată de Sfântul Chiril dar în esenţă ea duce la pasivitate mană am putea spune chiar şi la lipsa de libertate a Dumnezeului om. Aceste opinii de gândire roclamă lipsa de distinctivitate a viziunii hristologice. Acestor monofiziţi conservativi umanul din Hristos li se părea transfigurat – nu calitativ, nu fizic, ci potenţial şi virtual. În orice caz, nu părea ă acţionează liber şi dumnezeiescul nu se manifestă în libertatea umanului. Ceea ce are loc aici ste mai mult o tăcere simplă şi în timpul lui Sever teologii ortodocşi nu au descoperit încă octrina libertăţii umane a lui Hristos – mult mai acurat, libertatea „umanului” din Hristos – cu o laritate şi plinătate suficentă. Sever nici măcar nu a ridicat problema libertăţii şi acest lucru nu ra un accident. Din cauza premizelor sale, problema părea „nestoriană” – ascunsă în resupunerea unui „al doilea subiect.”

Răspunsul ortodox, după cum a fost el dat de Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662), resupune distinctivitatea între „natură” şi „ipostas” – nu numai în „om” („ipostas”) liber ci şi în uman” – „natură” – în toate „calităţile ei naturale,” în toate şi în fiecare. O înştiinţare de acest fel u se potrivea în schema doctrinei monofizite sau mai bine spus mai mult sau mai puţin diplofizită.” Sistemul lui Sever a fost teologia majorităţii „monofizite.” Ar putea fi numit un monofizitism conservator. Dar teologia monofizitismului este o istorie de disensiuni şi diviziuni onstante. Nu este atât de important că din timp în timp ne întâlnim sub titlul de grupuri ndividuale „monofizite” compuse din oameni care nu erau întocmai urmaşii lui Eutihie, nu erau ochetişti care vorbeau de „transformare” sau de „o fuziune a naturilor,” care negau onsubstaţialitatea umanităţii în Hristos sau care vorbeau de originea „cerească” a naturii rupului lui Hristos. Aceste izbugniri eretice individuale sunt o evidenţă nu numai pentru acele iviziuni şi dispute care se ridică în cursul primar al mişcării monofizite. Acestea descoperă logica untrică, motivele ei conductoare, în special disputa lui Sever cu Iulian Halicarnassus.

Iulian Halicarnassus

Lui Sever, Iulian i se părea un dochetist. Este adevărat că în polemica sa cu Iulian, Sever u a fost opinionat. Polemiştii ortodocşi de mai târziu au argumentat nu atât de mult cu Iulian cât u urmaşii lui. În orice caz, compoziţiile originale ale lui Iulian nu conţin acel dochetism grotesc espre care vorbeau atât de mult oponenţii lui atunci când i-au acuzat doctrina cu o „nemurire”

nnăscută – ἀφθαρσία – a trupului Mântuitorului care au făcut din taina răscumpărării „o fantezie
un vis” (de aici numele de „fantezişti”). În sistemul lui Iulian a nemuririi trupului lui Hristos se eagă nu atât de mult cu înţelegerea sa a unităţii Dumnezeului Om, ci mai mult cu înţelegerea ăcatului original, cu premisele lui antropologice. Aici Iulian este foarte aproape de Augustin – ceasta este bineînţeles o similaritate şi nu o dependenţă de Augustin. Dintre teologii monofiziţi, ulian este cel mai aproape de Filoxen. Iulian consideră natura primordială a omului a fi nepieritoare,” „lipsită de suferinţă,” „lipsită de mortalitate” şi liberă faţă de „patimile reproşabile”; adică slăbiciunea sau stadiile de „suferinţă” în general – πάθη ἀδίαβλητα. Căderea trică ereditar şi substanţial natura umană – natura umană devine slabă, muritoare şi pieritoare. n Întrupare Dumnezeu Logosul îşi asumă natura Adam-ului primordial, o natură „impasivă” şi nepieritoare.” Astfel el devine noul Adam. Prin urmare Hristos a suferit şi a murit „nu din cauza ecesităţii naturii” – nu ἐξ ἀνάγκης φυσικής, ci prin voinţa Lui, “de dragul *iconomiei* – λόγω ἰκονομίας, „prin voinţa dumnezeirii,” „prin intermediul minunilor.” Suferinţa şi moartea lui ristos au fost reale şi autentice, nu o „opinie” şi nici o „apariţie.” Ele au fost în întregime libere, in moment ce aceasta nu a fost moartea unui om („suferind”) „pieritor” şi „pasional” şi din oment ce El nu a conţinut blestemul fatal al Căderii. În această doctrină nu există încă erezii. ar se apropie de altceva. Concepţia lui Iulian a unităţii Dumnezeului Om este mai strânsă decât ea a lui Sever. El refuză să „enumere” sau să distingă „calităţile naturale” ale sintezei umnezeului Om. El refuză chiar să distingă „în adăugire” „două esenţe după unire.” Pentru el, onceptul de „esenţă” are aceiaşi sens („individual”) ca şi conceptul de „natură” sau „ipostas.” În ogos Întruparea „nepieirii” trupului acceptat este asigurată de unitatea strânsă cu divinitatea are în moartea suferitoare este mutată de la o anumită toleranţă *iconomică* din partea lui umnezeu. După cum a înţeles Iulian, aceasta nu viola „consubstaţialitatea” umană a Mântuitorului. În orice caz, aceasta a exagerat „asimilabilitatea potenţială” a umanului faţă de ivin în virtutea întrupării. Din nou, aceasta stă în legătură cu o lipsă de sentiment pentru bertate şi cu o înţelegere pasivă a „*theosis*-ului” sau „îndumnezeirii.” Iulian a înţeles nemurirea” naturii primordiale umane ca şi condiţia obiectivă mai mult decât o posibilitate liberă el a înţeles „impasivitatea” şi „pierea” în Hristos prea pasiv. Este această linişte cea care iolează echilibrul sistemului lui Iulian. El nu a început cu o analiză a conceptelor metafizice. În stemul său se simte clar semnificaţia decisivă a idealului teologic.

Ucenicii lui Iulian au mers mai departe. Ei au fost numiţi „aparthodochetişti” valentudinarieni nepieritori”) şi „fantezişti.” Aceste nume se potriveau bine liniştii – decât dochetismul” – care este atât de pătrunzător în felul lor de a gândii. Umanul este transformat asiv. Alţii dintre ucenicii lui Iulian au simţit că este imposibil să numim această transformare şi ă ar fi imposibil să numim „creaturală” umanitatea divinizată a Dumnezeului Om. Astfel s-a dicat secta actistiţilor („non-creaturalităţii”). Unii dintre aderenţii lui Sever, în disputele lor espre comportamentul uman al lui Hristos, au ajuns şi ei la o astfel de concluzie. În unirea umnezeului Om, limita cunoaşterii umane trebuie mutată imediat şi pasiv. Altfel, se creează o ifurcaţie a „ignoranţei” umane şi a omniştiinţei divine şi „unitatea naturii este violată.” Aşa ândeau aderenţii unui anumit Ştefan al Alexandriei. Acest raţionament ne reaminteşte parţial de rgumentele – nu de concluzia – lui Apolinarie cu privire la imposibilitatea unirii a „două lucruri erfecte” tocmai din cauza limitaţiei şi a inconsitenţei extreme a minţii umane. Ucenici lui Ştefan u găsit un alt fel de a ieşii din această dificultate – ei au negat orice diferenţă în Hristos după nire, în care până şi mintea umană a fost ridicată la omniştiinţa divină. Aici din nou se proclamă înţelegere liniştită a gândirii umane. Cu privire la această problemă majoritatea urmaşilor lui ever erau „criptici” – omniştiinţa lui Hristos se manifesta numai în umanitate. Era lipsit de

vlavie să se presupună că „ignoranţa” umană a lui Hristos – în special cea cu privire la Ziua udecăţii putea fi una reală şi nu una intenţională.

Dualitatea lăuntrică a mişcării monofizite

Este necesar să menţionăm că pentru teologia ortodoxă aceasta a fost o întrebare la care u s-a oferit nici un răspuns. Pentru monofiziţi nu se putea răspunde. În alte cuvine, în limitele remiselor monofizite se putea răspunde numai în admiţând asimilarea pasivă a umanului de ivin. Toate aceste dispute descoperă vagul şi lipsa de distinctivitate a unei viziuni religioase tricate de o tăcere antropologică. Există o dualitatea lăuntrică în mişcarea monofizită, o ifurcaţie de emoţie şi gândire. Am putea spune că teologia monofizită era mai mult ortodoxă ecât cea a idealurilor lor sau ca să ne exprimăm diferit, că teologii din monofizitism erau mai rtodocşi decât majoritatea credincioşilor dar că teologii erau preveniţi de a dobândii o claritate nală de nefericitul limbaj monofizit. Prin urmare, monofizitismul devine „mai ortodox” într-un fel iudat şi neaşteptat tocmai când valul monofizit a încetat şi teologia se stinge în scolasticism. În cest moment apropierea monofizită de Sfântul Chiril pare evidentă, căci această apropiere este n cuvânt şi nu în duh. Sursa monofizitismului nu se găseşte în formulele dogmatice ci în patimile eligioase. Tot patosul monofizitismului stă în înjosirea de sine a omului, într-o nevoie acută de a epăşii umanul prin sine şi de aici sârguinţa instinctivă de a distinge Dumnezeul Om de om mult ai acut chiar în umanitatea lui. Această sârguinţă poate fi proclamată în diferite forme şi cu o orţă ce variază, depinzând cât de lucid şi cât de reţinute în această sete arzând pentru înjosire de ine a omului care erupe din adâncurile întunecate ale subconştientului. Nu este întâmplător că onofizitismul a fost atât de aproape legat cu fanatismul ascetic, cu tortura de sine ascetică şi iolenţa emoţională. Nu este accidental că motivele origeniste ale unei apocatastaze universale au ost din nou înviate în cercurile monofizite. În această privinţă chipul misticului sirian Ştefan Bar-udhaile şi doctrina sa a restaurării universale şi a „consubstaţialităţii” finale a creaturilor cu umnezeu este cât se poate de semnificativă. Misticismul neoplatonic este legat paradoxal cu atalismul estic. O apoteoză a umilirii de sine – acesta este paradoxul monofizitismului şi numai rin aceste predispoziţii psihologice putem înţelege istoria tragică a monofizitismului. Epilogul işcării monofizite v-a fi tragica controversă monotelită.

Controversa teologică şi accentul pe apelul la tradiţie

În disputele dogmatice ale secolului al cincilea şi al optulea problema semnificaţiei radiţiilor teologice a fost destul de grea. Doctrina Bisericii era nemişcată. Prin urmare un rgument bazat pe antichitate, o referinţă la trecut, are o forţă demonstratică particulară. În isputele teologice din această dată sunt luate evidenţe din părinţi fiind citate şi considerate cu tenţie specială. Codurile sau colecţiile textelor părinţilor sunt puse împreună. În acelaşi timp se escoperă nevoia de a privii trecutul critic. Nu toate tradiţiile istorice sunt acceptabile. Această roblemă s-a ridicat din secolul patru în legătură cu învăţăturile lui Origen. Origenismul din eologia trinitară a fost depăşit şi numele lui Origen menţionat destul de târziu. Astfel a fost o roblemă a tradiţiei antiohiene. În disputele nestoriene a căzut suspiciunea asupra trecutului eologic al estului. În replică cu problema opusă ridicată – despre tradiţia alexandrină. Cu recerea timpului nevoia unei sinteze critice şi a unei revizuiri a tradiţiei a devenit din ce în ce mai videntă şi în timpul lui Iustinian a venit prima încercare de sumarizare istorică. *Acesta* este nţelesul Sinodului Ecumenic Cinci din 553. El a fost convenit pentru a judeca *Cele trei capitole* –

dică, în esenţă de a judeca teologia antiohiană. Nu este accidental că la acest sinod o problemă ai generală a fost ridicată – problema „părinţilor aleşi” – ἔγκριτοι πατέρες. O listă a părinţilor a ost sugerată împăratului printr-o scrisoare citită la începutul Sinodului Ecumenic Cinci şi a fost epetată la a treia întâlnire. Această listă pune în lumină pe referinţele generale şi indefinite: după învăţăturile părinţilor,” „urmând învăţăturilor Sfinţilor Părinţi.” Sunt date următoarele ume: Atanasie, Ilarie, Vasile, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Augustin, Ioan Hristostom, Teofil, Chiril, Proclu şi Leon. Se simte o schemă diferită în alegerea numelor. ineînţeles occidentalii nu au numit de dragul vestului – ei nu au avut o influenţă perceptibilă în st şi aici au fost puţin cunoscuţi. Este caracteristic că dintre vestici numai Hrisostom a fost numit aradoxal lângă Teofil! Aceasta este ceea ce a însemnat o judecată asupra „estului.” Numele narilor părinţi ai secolului al patrulea nu cere o explicaţie dar a existat o nouă evidenţă în numerarea alexandrinilor: Teofil şi Chiril; şi numele lui Proclu li se alătură – ei au avut în minte, ineînţeles, *Tomul* către armeni.

Iustinian şi tonul vremurilor

Această listă face mai mult decât să descopere gusturile sau simpatiile personale ale lui ustinian. Este ceva tipic întregii epoci şi Iustinian nu a făcut decât să exprime modul redominant. El nu a fost un inovator. El sumariza. El se sârguia să termine să construiască un stem integral pentru viaţa şi cultura creştină. Această schemă îşi are propria grandoare şi îşi onţine propriul mare neadevăr. În orice caz, Iustinian s-a gândit întotdeauna mai mult despre mperiul creştin decât despre Biserică. Obsesia lui a fost că toată lumea ar trebui să devină reştină – „tot pământul locuit” γή οἰκουμένη. În aceasta şi-a văzut chemarea sa – sfânta chemare eocratică la un împărat universal creştin. În viziunea sa aceasta a fost un dar special de la umnezeu, un dar secundar, independent de preoţie. Împăratul este cel care este chemat să ealizeze sistemul culturii creştine. În multe feluri Iustinian a anticipat evenimentele. El s-a grăbit ă termine construcţia. Aceasta explică poliţa sa de unire şi sârguinţa de a restaura unitatea niversală a credinţei frânte după Sinodul de la Calcedon. Aceasta se leagă de interferenţa sa în isputele teologice în general. Iustinian nu a suferit nici un dezacord şi disputele de dragul nităţii l-au schimbat mai mult decât odată dintr-un „suveran creştin” într-un Diocleţian – omparaţia papei Agatho în 536. Mult prea adesea sinteza degenera într-o comparaţie violentă şi psită de compromis. Există multă durere în istoria Sinodului Ecumenic Cinci, în special în pre-storia lui. Este cât se poate de adevărat că problema celor *Trei capitole* s-a ridicat incidental şi că ezbaterea asupra tradiţiilor antiohiene a fost ridicată sau înnoită artificial. Iustinian a avut notivele lui tactice pentru publicarea celebrului edict din 544. Contemporanii afirmă că acest dict a fost promovat şi chiar compus de origeniştii palestinieni – Teodor Askidas – care voiau să istragă atenţia de la ei. Această explicaţie este simplistă. În edict erau *Trei capitole*: unul despre eodor de Mopsuestia şi cărţile lui; unul despre obiecţiile lui Teodoret faţă de Sfântul Chiril, şi nul despre scrisoarea „neevlavioasă” a lui Ibas de Edessa către Maris Persanul. Împăratul a ugerat ca ei să fie anatematizaţi. Edictul a provocat mare bucurie în tot locul. Se pare că a fost ublicat să le ofere beneficiu monofiziţilor. Îl el s-a văzut o condamnare ascunsă sau învederată a inodului de la Calcedon, deşi împăratul a anatematizat direct pe cei care interpretau *capitolele* n această lumină.

Nemulţumirea a fost violentă în Africa şi în general în vest. Oponenţii edictului nu au făcut tât de mult să apere pe antiohieni cât să considere edictul nepotrivit şi periculos în sensul ractic. Se potriveşte să reconsiderăm şi să ajustăm deciziile sinoadelor de mai înainte? Spre

dăugire s-a ridicat o problemă generală: în general este posibil să condamnăm postum fraţi ecedaţi care sunt în pace? Apărând înaintea curţii lui Dumnezeu sunt ei mutaţi din curtea mană? Susţinătorii Edictului păreau a fi „persecutori ai morţilor.” Ei s-au luptat cu privire la cest subiect mai mult decât oricine. Occidentalii erau cei care nu voiau nimic. Papa Virgiliu a scilat confuz între voinţa împăratului şi opinia Bisericii sale.

Disputa a durat mai mulţi ani. Împăratul a insistat să aibă lucrurile cum voieşte el şi uneori devenit un diocleţian. În cele din urmă s-a convenit un sinod ecumenic în 553. Nu era uşor să nduci episcopii vestici, care s-au întâlnit deja în Constantinopol, să apară înaintea unui Sinod cumenic şi rezoluţiile sinodului au fost acceptate în vest numai după o luptă lungă şi ncăpăţânată. Sinodul a recunoscut toate condamnările postume, a fost de acord cu argumentele mpăratului şi a publicat paisprezece anateme care au primit majoritatea anatemelor din 551. ecretul a fost precedat de o analiză în detaliu a documentelor teologice care erau sub suspiciune o coaliţie a lor cu modele incontrovertibile ale credinţei ortodoxe. Imprecizia periculoasă a ărţilor antiohiene a fost descoperită ca să o vadă toţi. Într-o oarecare măsură aceasta a fost o evizuire a Sinodului din Efes, nu a sinodului de la Calcedon. Se putea discuta temporalitatea unei stfel de revizuiri. Mulţi au simţit că nu a fost nevoie de aşa ceva, că din punct de vedere sihologic acest lucru putea fi de avantaj numai monofiziţilor. Părea că nu este necesar să se lupte u pericolul nestorian când exista un pericol care lupta din partea opusă. Toate aceste argumente veau o latură practică şi celor care obiectau nu li s-au pus decât acuze formale. Indiferent ce notive înclina Iustinian să ridice în problema celor *Trei capitole* el era esenţial corect. Pentru cest motiv sinodul a acceptat anatemele lui. Ele resping şi condamnă nestorianismul în detaliu, la el de bine ca şi doctrinele false ale lui Apolinarie şi Eutihie. Aceasta a fost o confirmare solemnă a inodului de la Efes şi o nouă judecată adusă asupra „esticilor.” Este caracteristic că şi rigenismul a fost condamnat la sinod. Din nou iniţiativa condamnării aparţinea împăratului. Încă in 543 împăratul a publicat zece anateme împotriva lui Origen şi toţi cei care îi apărau punctele ale de vedere impure. Edictul a fost acceptat în Palestina, Constantinopol şi Roma. Înainte de inod Iustinian a adresat o nouă epistolă despre Origen şi episcopii. Aparent, condamnarea lui rigen a fost proclamată de părinţii care s-au întâlnit mai înainte decât deschiderea oficială a nodului. Pentru acest motiv nu se spune nimic despre „actele” sinodului. Acestea sunt incluse în natemele Sinodului (Anatema 11) şi Teodor Askidas le menţionează în timpul sinodului. Imediat upă Sinod Chiril de Scithopolis ne spune despre condamnarea lui Origen şi a origeniştilor în *iaţa Sfântului Sava* [*Vita Sabae*] şi incalculează direct în ea Sinodul Ecumenic. Didim şi Evagrie u fost condamnaţi cu Origen. Condamnate au fost anumite „opinii neevlavioase” exprimate de rigen şi ucenicii lui. Condamnarea se referă mai întâi la origeniştii palestinieni care au erturbat liniştea în mănăstirile locale. Ei au fost deja cenzuraţi încă din 542 de patriarhul Efrem un sinod local din Antiohia. Chiar şi mai înainte Antipater, episcop de Bostra în Arabia, a scris mpotriva origenismului. Origenismul palestinian era legat de sirianul Ştefan Bar Sudhaile. În dictele sale Iustinian nu a făcut decât să repete acuzaţiile făcute în provincii. Nu cu mult după nod un grup special a sosit în Constantinopol din mănăstirea venerabilului Sava condusă de ărintele superior Conon. Monahii s-au prezentat împăratului cu un raport special care conţinea o xpoziţie a „tuturor lipselor de evlavie.” Ar fi dificil să spunem cât de acurat a fost Origen citat de cuzatori. În orice caz, opiniile care au fost condamnate curg din premisele lor. Edictul din 543 a ondamnat doctrina pre-existenţei şi transmigraţiei sufletelor; doctrina sufletului veşnic al lui Iristos unit cu Logosul divin mai înainte de întrupare; doctrina că El nu a fost doar un om de ragul oamenilor ci şi un serafim de dragul serafimilor şi că el a fost crucificat din cauza emonilor şi doctrina apocatastazei. Ei intră în şi mai multe detalii în epistola 552. Aici ne este

ferită o schemă a întregului sistem. Ideea de bază a fost că totul a fost creat din veşnicie într-o uhovnicie desăvârşită şi că lumea corporală de astăzi s-a creat prin Cădere. Procesul lumesc se -a termina odată cu o restaurare universală şi o dezîncarnare a tot ceea ce există. Aceasta este chema lui Origen. Am putea spune că acest sistem atrăgea origeniştii din secolul al şaselea. hiril din Schitopolis ne spune despre diviziunea origeniştilor palestinieni în *izocrişti* sau *rotoctişti.* Numele sunt destul de transparente. *Izocriştii* au afirmat că în restaurarea universală oţi vor devenii „egali cu Hristos" – ίσοι τώ Χριστω. Această concluzie nu îi urmează direct din remizele antropologice şi hristologice directe ale lui Origen. Protoctiştii au vorbit aparent nu atât e mult de apocatastază cât despre pre-existenţă, în special pre-existenţa sufletului lui Iisus ca şi prima creaţie" – πρώτον κτίσμα. Nu ar fi destul să înţelegem de ce aceste ideii se puteau răspândii atât de mult printre monahi – în mod natural ele au dat naştere concluziilor de o natură ractică despre căile împlinirii ascetice.

Condamnarea origenismului ca şi condamnare a ispitelor lăuntrice ale teologiei alexandrine

Din nou am putea discuta nevoia de a răscula problema despre Origen la un Sinod cumenic. Falsitatea lui Origen nu a ridicat îndoieli. Condamnarea origenismului la Sinodul cumenic Cinci a fost o condamnare a ispitelor lăuntrice ale teologiei alexandrine vechi care nu -a pierdut influenţa în circuri celebre dar largi. Interdicţiile Sinodului Ecumenic Cinci au emnificat o judecată asupra greşelilor trecutului. Ele sunt o evidenţă a unei „crize" în conştiinţa eologică. Tradiţiile antiohiene şi cele alexandrine sunt frânte. Epoca bizantină a început.

Capitolul trei

Schiţe în istoria monofizitismului

Dispoziţia de la Calcedon

Sinodul de la Calcedon a părut că s-a terminat momentan cu o victorie aparentă într-o rmonie aparentă. Împăratul Marcian a felicitat Sinodul fiindcă „au pus capăt neînţelegerilor şi au estaurat unitatea.” Nu aşa a fost cazul cu cei şaizecişiopt de ani după Sinodul din Calcedon. escrierea lui Harnack a Sinodului de la Calcedon ca fiind la fel de violent ca şi Sinodul Tâlhăresc ste exagerată. Sinodul a fost turbulent, vehement şi predispus unor izbugniri violente. De ambele ărţi exista fanatism teologic. Izbugnirile tumultoase – ἐκβοήσεις δημοτικαί – ale clericilor au fost rinse numai de trimiţătorii imperiali şi de senatorii prezenţi care le-au reamintit episcopilor că n astfel de comportament nu cinstea rangurile lor ecclesiale. Când a intrat Teodoret al Cirului, el fost salutat entuziast de estici, de egiptenii se povesteşte că au strigat: „aruncaţi-l pe evreu, uşmanul lui Dumnezeu, blasfemiatorul lui Hristos!” susţinătorii lui Dioscor au strigat: „aruncaţi-l e ucigaşul lui Dioscor! Cine nu ştie de crimele sale?” Comentariile lui Harnack, parţial adevărate ar supra-exagerate, descoperă propria lor atitudine: „Sinodul de la Calcedon, pe care ca să îl istingem de Sinodul Tâlhăresc ar trebui să îl numim Sinodul Trădător... dacă ar trebui să ne ntrebăm care este cel mai trist şi mai monumental eveniment în istoria dogmei de la ondamnarea lui Pavel de Samosata, trebuie să arătăm la unirea din anul 433. Umbra de pe ceastă întâmplare se odihneşte pe toată istoria subsecventă a dogmei.” Concluziile imediate pe are Harnack le trage direct după afirmaţia sa sunt greşite.

Volumul papei Leon

Stilul literar al Volumului

Papa Leon I (mort în 461) şi-a trimis celebra sa epistolă – *Tomul* din 499 – sinodului de la 99, adresat lui Flavian (mort în 499), patriarhul Constantinopolului. El a fost suprimat la Sinodul âlhăresc. La Sinodul din Calcedon din 451 a fost acceptat cu consolare şi extaz, ca şi o ărturisire a credinţei lui Chiril – Λεών είπε τά Κυρίλλου. Aceasta nu a fost o definiţie dogmatică

a fost o mărturisire solemnă de credinţă. În aceasta constă forţa şi îngustimea lui. Papa Leon a orbit o limbă liturgică şi nu una teologică. De aici plasticitatea artistică a expunerii sale. El a cris şi a vorbit într-un stil ritmic. El trage un chip viu al Omului Dumnezeu. În adăugare, el proape că uită subiectul în discuţie: nu numai că nu îşi defineşte termenii teologici, el pur şi mplu îi evită şi nu îi foloseşte. Nu îl plăcea să „filosofeze" despre credinţă şi nu era în nici un caz n teolog.

Slăbiciunea volumului: tradiţia teologică latină şi categoriile de gândire greceşti

Papa Leon a scris în limba tradiţiei teologice vestice şi nici nu a ridicat problema despre um ar trebuie cineva să traducă mărturisirea sa în greacă şi cum ar trebui să se explice adevărul rtodox în categoriile gândirii greceşti. Această slăbiciune a volumului papal a fost observată mediat. Nestorie a văzut în ea o mărturisire a propriei credinţe. Părinţii de la Calcedon au văzut n ea „credinţa lui Chiril." Alţii – şi în mod curios până şi episcopii ilarieni – au oscilat în cceptarea volumului până când au argumentat cu diferenţele directe la Sfântul Chiril. Toate au epins acum de epistola romană care trebuia citită, cum trebuia „tradusă" şi ce categorii eologice trebuiau folosite.

Papa Leon începe cu motivele soteriologice. Numai acceptarea şi asimilarea naturii oastre de El, pe care nici păcatul nu putea să îl prindă nici moartea să îl cuprindă, ar fi putut eschide posibilitatea victoriei asupra păcatului şi morţii – *nisi naturam nostram ille susciperet et uam faceret.* „a fost egal de periculos să mărturisim pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu fără manitate şi ca om fără divinitate" – *et aequalis erat periculi Domninum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse.* Negarea onsubstaţilaităţii între noi şi Hristos depăşeşte toată „taina credinţei." O legătură genuină cu Hristos nu apare, nu este stabilită „decât numai dacă recunoaştem în el carnea rasei noastre." Dacă El are numai „forma unui om" – „formam hominis" – dar nu îşi ia din Maica sa „adevăratul rup" – te non materni coporis veritatem, atunci răscumpărarea este deşartă. Miracolul naşterii ecioreşti nu violează consubstanţialitatea Maicii şi a Fiului – Duhul Sfânt a oferit puterea naşterii ar „realitatea trupului este din trup" – *vritas corporis sumpta de corpore est.* Prin această aştere nouă – fiindcă este pură – Fiul lui Dumnezeu intră în această lume pământească. Această aştere în timp nu slăbeşte naşterea veşnică din Tatăl. Unul Născut Fiu al Tatălui Ceresc este ăscut din Duhul Sfânt prin fecioara Maria. În această întrupare El este unit şi în această unitate u există decepţie." Cel care este adevărat Dumnezeu este şi om adevărat – *qui enim verus est Deus, verus est homo.* Două naturi sunt unite într-o unitate de persoană – *in unam coeunte ersonam* şi „prototipurile" naturii rămân „neschimbate" – *salva proprietate*. Grandoarea acceptă imicnicia, tăria acceptă slăbiciunea, veşnicia se uneşte cu mortalitatea, o natură „inviolabilă" se neşte cu cea suferindă. Dumnezeu este născut în natura perfectă a unui om adevărat, unind în ceasta completitudinea şi integritatea ambelor naturi – *in intregra ergo veri hominis erfectuaque natura versus natus est Deus, totus in suis, totus în nostris.* El a primit divinul fără ă piardă divinul – *humana augens, divina non miunens.* Această apariţie a Invizibilului a fost un mpuls a bunătăţii, şi nu a slăbire a tăriei. Primirea naturii umane de Logosul a fost pentru a ridica atura umană; ea nu a fost diminuată de Divinitate.

Lipsa de definiţie a persoanei

Pape Leon dobândeşte o mai mare expresivitate în acest joc al contrastelor şi antitezelor. l defineşte complectul unirii ca şi o unitate de Persoană. El nu defineşte direct şi precis ceea ce rea să spună prin „persoană.” Aceasta nu a fost o trecere cu vederea accidentală. Ar fi nepotrivit ă trecem acest lucru sub tăcere într-un volum dogmatic. Papa Leon nu a ştiut cu să definească persoana.” În primele sale predici papa Leon a vorbit de o unitate a lui Dumnezeu şi a omului neori ca şi o „amestecătură,” uneori ca şi o „împreună locuire.” Încă odată el nu şi-a putut găsi uvintele. El primeşte o mare claritate în volumul său, dar mai mult în sinteza descriptivă decât în efiniţiile individuale. O unire inefabilă a fost împlinită, dar în unirea fiecărei naturi – fiecare formă” – îşi reţine proprietăţile sale – „trăsături” sau *proprietas.* Fiecare formă îşi reţine răsătura activităţii şi fiecare dualitate de activităţi nu distruge unitate persoanei. O dualitate de ctivităţi şi operaţii nu distruge unitatea persoanei. O dualitate de activităţi şi operaţii în uniunea nei persoane indivizibile – aşa este chipul evanghelic al lui Hristos. O Persoană. O parte trăluceşte cu miracole în timp ce cealaltă se scufundă în suferinţă. Una este o sursă de slăbiciune bişnuită ambelor în timp ce cealaltă este o sursă de mărire comună. În virtutea unităţii persoanei n două naturi – *in duabus naturis,* slăbiciunea şi mărirea sunt reciproce. S-ar putea spune că Fiul mului s-a pogorât din cer, deşi de fapt Fiul Omului a primit un trup de la Fecioara. Dintr-o altă erspectivă, am putea spune că Fiul lui Dumnezeu a fost răstignit şi înmormântat, deşi Fiul lui umnezeu nu a suferit aceasta în divinitatea sa care este veşnică şi consubstanţială cu Tatăl, ci în ăbiciunea naturii umane. În secvenţa de evenimente din evanghelie se simte o anumită creştere manifestărilor tainice – umanul devine din ce în ce mai clar şi Divinitatea devine din ce în ce mai adiantă. Scutecele unui bebeluş şi cuvintele îngerilor, botezul de la Ioan şi evidenţa Tatălui la ordan – acestea sunt semnele externe. Înfometat şi însetat, călătorind fără adăpost şi mare ăcător de minuni. Plângerea la un prieten mort şi apoi învierea lui cu un singur cuvânt de oruncă. Ceva mai mult se descoperă aici. Lacrimile şi admiterea „Tatăl Meu este mai mare decât ine” poartă mărturie la completitudinea şi autenticitatea conştiinţei de sine umane. Afirmaţia Eu şi Tatăl sunt una” desluşeşte divinitatea. Nu doi ci unul; dar două naturi. După înviere omnul are o discuţie cu ucenicii, mănâncă cu ei, trece prin uşile încuiate. Îi lasă să îl simtă şi le mpărtăşeşte din Duhul prin suflarea Lui. Acest lucru este făcut simultan şi imediat pentru ca ei să oată recunoaşte în El unirea indivizibilă a celor două naturi şi să înţeleagă Logosul şi carnea nui singur Fiu fără amestecarea celor doi.

O mărturisire lucidă a credinţei în ceaţa radiantă

• În portretizarea papei Leon un Hristos unificat poate fi văzut. El reproduce clar şi confident chipul evanghelic al Dumnezeului Om. Aceasta a fost o evidenţă a unei credinţe puternice şi lucide care era liniştită şi clară în înţelesul ei. Bineînţeles papa Leon a expus „credinţa lui Chiril” deşi nu în limbajul lui Chiril. Ei sunt uniţi nu de formule ci de o comunitate a viziunii şi aceiaşi metodă aproape naivă de a percepe sau observa unitatea Dumnezeului Om. Papa Leon a fost şi mai puţin capabil decât Chiril de a sugera sau anticipa o definiţie monosemantică. *Cuvintele lui sunt vii, dar ca şi cum ar fi învelite într-o ceaţă iradiantă.* Nu a fost simplu să se stabilească cuvintele lui în termenii teologiei dogmatice. Încă rămânea neclar dacă termenul de *persona* corespundea cu ὑπόστασις sau φύσις sau cu termenii lui Nestorie πρόσωπον τής ένωσεως. Corespunde cuvântul latin *natura* cu elinicul φύσις? Cât de exact poate fi înţeleasă această „unitate de persoană în două naturi,” această „întâlnire” a naturilor într-o persoană? În cele din urmă, ce este cel mai neclar în conceptul papei Leon este conceptul de „formă,” pe care l-a luat dintr-o tradiţie distantă a tradiţiei lui Tertulian. În orice

caz, Volumul papei Leon nu a fost destul de clar ca să primească locul „legământului” din 433. O definiţie catolică genuină a fost auzită nu din vest, ci din est, la Calcedon în 451.

•

• Volumul de la Calcedon

•

• O piatră de poticnire şi o ispită pentru egipteni

•

• Volumul calcedonian sau definiţia a fost o revizuire a expoziţiei credinţei din 433. Părinţii din 451 nu au consimţit imediat la o compunere a noii definiţii a credinţei. Era posibil încă odată să se facă o referinţă generală la tradiţie şi la interdicţiile împotriva ereziei. Alţii au fost pregătiţi să fie mulţumiţi cu Volumul Papei Leon. Aparent mulţi s-au oprit aici cu frica de a nu antagoniza pe ucenicii orbi ai Sfântului Chiril printr-o definiţie dogmatică prematură. Aceşti oameni s-au agăţat de o încăpăţânare inertă – nu atât de mult faţă de învăţăturii cât pentru cuvinte. Această frică s-a justificat – volumul calcedonian s-a dovedit a fi o piatră de poticnire şi o ispită pentru „egipteni” prin limbajul său şi prin terminologie. Datorită circumstanţelor care au prins formă, a devenit periculos a rămâne cu formulele ambigue, pe care nu se puteau baza. Nu suntem capabili să urmăm istoria compoziţilor definiţilor de la Calcedon în toate detaliile. Din „faptele” sinodului putem numai ghicii disputele care au avut loc. Ei s-au certat mai mult afară de adunarea generală, la întâlniri private şi în timpul pauzelor.

•

• Textul volumului calcedonian

•

• Textul acceptat este acesta:

•

• „Urmând Sfinţilor Părinţi, suntem cu toţii de acord să învăţăm mărturisirea Fiului, Domnului nostru Iisus Hristos, care a fost perfect în divinitate şi perfect în umanitate; care este cu adevărat Dumnezeu şi om, din sufletul raţiunii şi al trupului, consubstanţial cu noi în umanitate, similar cu noi în toate afară de păcat, născut mai înainte de veacuri din divinitatea Tatălui şi în zilele din urmă născut din Fecioara Maria care este în umanitate *Theotokos,* pentru noi şi pentru a noastră mântuire; şi în acelaşi timp Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut; alcătuit din două naturi fără confuzie, fără schimbare, fără diviziune, fără separaţie, pentru că diferenţa între naturi nu este în nici un fel violată de unire, ci mai mult este păstrat caracterul fiecărei uniri şi este unit într-o singură persoană şi într-un singur ipostas, fără să fie divizat sau separat în două persoane ci în acelaşi timp Unul Născut, Dumnezeu Logosul, Domnul Nostru Iisus Hristos; după cum au învăţat profeţii cei vechi şi după cum ne-a învăţat Domnul nostru Iisus Hristos şi ca un simbol al părinţilor care a ajuns la noi.”

•

• Formula de reuniune din 433 şi volumul calcedonian

•

• Apropierea de Formula Reuniunii din 433 este evidentă, dar ei i s-a făcut o adăugire destul de caracteristică. Mai întâi, în loc de „pentru o unire a două naturi – δύο γάρ φύσεων ένωσις γέγονε – se afirmă „în două naturi” έν δύο φύσεσιν. La sinod a existat o dezbatere cu privire la această expresie. În fraza originală, care a fost pierdută, se putea citi „din două naturi” – έκ δύο φύσεων. Aparent majoritatea a fost de acord cu aceasta. Din partea estică s-a ridicat o obiecţie. Formula părea evazivă. Aceasta nu era o suspiciune nestoriană. De fapt, „din doi” sunt mai slab decât „doi.” În cele din urmă până şi Eutihie a fost de acord să vorbească de

„două naturi” înainte de unire – care este tocmai ceea ce corespunde din cei doi – dar nu înseşi unirea. Dioscor a declarat deschis la sinod că el v-a accepta „din doi” dar nu „doi.” Papa Leon a avut expresia „în două naturi” – *in duabus naturis.* După noua conferinţă de schiţare, a fost acceptată formula „din doi.” Aceasta a fost mai ascuţită şi mai definită decât „unirea celor doi de mai înainte” şi cel mai important a mutat atenţia departe de momentul unirii pentru a singură persoană.

•

• Marginea tăioasă a volumului calcedonian

•

• Se poate medita la Întrupare în două feluri – fie prin contemplaţia *iconomiei* logice al lui Dumnezeu pentru a ajunge la evenimentul Întrupării – „şi unirea a fost împlinită” – sau să începem din contemplaţia Persoanei lui Dumnezeu şi a omului, în care dualitatea este identificată şi revelată. Sfântul Chiril a gândit în acest fel. Toată încărcătura emoţională a cele de a doua este încărcată cu al doilea – am putea vorbii despre Logosul întrupat în acelaşi fel ca şi mai înainte de Întrupare, căci unirea a fost împlinită. În acest sens formula calcedoniană este foarte aproape de duhul Sfântului Chiril. În al doilea rând, în definiţia calcedoniană expresiile „o persoană” şi „un ipostas” – ἑν πρόσωπον καί μία ὑπόστασις – sunt puse concret şi rezolut pe aceiaşi bază. Prima este întărită şi intensificată prin a doua. Această identificare a unui concept cu altul este marginea tăioasă a volumului. Unele cuvinte sunt luate din Leon – *in unam coeunte personam* care devine volumul: είς ἑν πρόσωπον καί μίαν ὑπόστασιν συντρεχόσης. Acesta este cel mai semnificativ şi cel mai important. Este un singur ipostas. Aici apare problema arzândă a terminologiei hristologice.

• „Persoana” descriptivă – şi nu „personalitatea” – când este mutată pe plan ontologic – devine *ipostas.* Cu aceasta, volumul calcedonian distinge clar două concepte metafizice – „natură” şi „ipostas.” Acesta nu este un contrast simplu a „comunului” şi a „particularului” – după cum a fost stabilit de Sfântul Vasile cel Mare. În definiţia calcedoniană „natura” nu este un concept abstract şi general – nu este „generalul ca fiind distinct de particular,” care permite unor trăsături particulare „izolate” să apară. Unitatea de ipostas semnifică unitatea de subiect, în timp ce dualitatea naturilor semnifică completitudinea definiţilor concrete (trăsături, amprente) prin două naturi, pe două planuri actuale – „desăvârşirea” care este tocmai completitudinea trăsăturilor „în divinitate” şi „în umanitate.”

•

• Negrăitul paradoxal în volumul calcedonian

•

• Există un negrăit paradoxal în volumul calcedonian. Deşi secvenţa discursului este aparentă astfel că ceea ce este recunoscut ca şi centrul ipostatic al unităţii Dumnezeului Om este divinitatea Logosului, Unul Născut încunoştinţat în două naturi. Atât Fiu cât şi Unul născut. Acest lucru nu este pus direct. Unitatea ipostasului nu este definită direct a şi ipostas al Logosului. De aici, vagul „naturii” umane. Ce însemnă a recunoaşte „natura” dar nu şi „ipostasul”? Poate exista o „natură lipsită de ipostas”? La nivel istoric, aceasta a fost principala obiecţie a definiţiei de la Calcedon. Ea profesează clar absenţa ipostasului uman şi tocmai „lipsa de ipostas” a naturi umane în Hristos. Nu se explică cum este posibil acest lucru. În aceasta constă intimul definiţiei şi teologia Sfântului Chiril. Admiţând „lipsa de ipostas” însemnă a admite o asimetrie în unitatea Dumnezeului om. În aceasta definiţia se mută departe de felul „estic” de gândire. În adăugare două rânduri paralele de „trăsături” şi definiţie se întind – „în două naturi,” „în divinitate” şi „în umanitate.” Aceasta este tocmai ceea ce găsim în

tomul papei Leon. Ei s-au închis nu numai în unitate de persoană ci şi în unitate de ipostas. Negrăitul revine la aceiaşi nevorbire. Paradoxul volumului calcedonian stă în faptul că profesează imediat „desăvârşirea" lui Hristos „în umanitate" – „consubstanţial cu noi în umanitate, asemenea cu noi în toate cu excepţia păcatului, ceea ce însemnă că tot ceea ce poate fi spus despre om ca om, cu excepţia păcatului, poate fi spus despre Hristos. Aceasta neagă că Hristos a fost un om obişnuit – El este Dumnezeu întrupat. El nu „a primit un om," ci „a devenit om." Tot ceea ce este uman poate fi spus despre El. El poate fi luat drept un om dar el nu este „om" ci Dumnezeu. Acesta este un paradox al Adevărului despre Hristos care este exprimată în natura paradoxală a definiţiei calcedoniene.

•

• Părinţii de la Calcedon şi îndoita lor problemă

•

• Părinţii calcedonieni au fost confruntaţi cu o problemă îndoită – mutarea posibilităţii gândirii „nestoriene" pe de o parte – aceasta este ceea ce este identic („atât"; „în acelaşi timp") este atât de bine exprimat în volum şi de ce unitatea persoanei este definită ca şi unitatea de ipostas. Pe de altă parte aceasta este afirmaţia „consubstanţialităţii" perfecte sau „asemănări" (adică coincidenţa tuturor atributelor calitative) a lui Hristos prin umanitatea sa cu toată rasa umană a cărui Mântuitor este, tocmai fiindcă El i-a devenit capul şi a fost născut din fecioara Maria. Aceasta este ceea ce este accentuat prin profesiunea a două naturi; adică strict vorbind, prin definirea „umanului" în Hristos ca şi „natură" care este desăvârşită, completă şi consubstanţială. Se obţine un fel de discrepanţă formală – „completitudinea umanităţii" dar nu un „om." Toată expresivitatea volumului de la Calcedon constă în aşa numita „discrepanţă."

• În ea există un negrăit real şi o anumită incompletitudine. Volumul face obligatorie terminologia lui obligatorie „diofizită," interzicând altă terminologie. Această interdicţie se aplică terminologiei Sfântului Chiril, „monofizitismului" său literar. Acest lucru a fost necesar mai întâi fiindcă înştiinţarea unei singuri naturi ar acoperii „consubstanţialitatea" umană a lui Hristos. În al doilea rând, a fost necesar pentru precizie în concepte. Sfântul Chiril a vorbit de „o singură natură" şi a vorbit de divinitatea în Hristos în sensul strict al termenului ca şi „natură" – tocmai cu scopul de a accentua lipsa de „ipostas" a umanităţii din Hristos, cu scopul de a exprima imposibilitatea de măsurare a lui Hristos cu „oamenii simpli" fiindcă forma existenţei umanităţii din el şi în mod sigur nu din cauza calităţilor compoziţiei umane. Pentru el, conceptul de „natură" semnifica concretul existenţei – existenţa, nu numai „forma" existenţei; în înţelesul lui Aristotel de „primă esenţă." Prin urmare inevitabil el nu a avut destule cuvinte pentru o definiţie mai exactă a compoziţiei şi a formei existenţei atributelor umane din Hristos.

•

• Vagul tulburător al esticilor

•

• *Astfel s-a ridicat vagul perturbator al „esticilor."* A fost necesar astfel să diferenţiem clar aceste două elemente: compoziţia şi „forma existenţei." Acest lucru a fost împlinit printr-un fel de substracţie a „ipostasului" din conceptul de „natură," dar fără să lase acest concept să se schimbe de la concret („particular") la „general" sau „abstract." Strict vorbind, s-a dezvoltat un nou concept de „natură." Acesta nu a fost stimulat şi nici explicat cu o claritate suficentă, nici în volum şi nici în „actele" sinodului. „Ipostasul singur" nu a fost definit direct ca Ipostas al Logosului. Prin urmare, impresia putea fi creată că „completitudinea umanităţii" în Hristos era

afirmată prea abrupt, în timp ce „forma” existenţei rămâne neclară. *Aceasta nu a fost o greşeală în definiţia credinţei, ci a cerut un comentariu teologic. Sinodul nu a oferit unul.*

•

• Necesitatea unui comentariu teologic

•

• Acest comentariu a fost oferit mai târziu – cu aproape o sută de ani după Sinodul de la Calcedon în timpul domniei lui Iustinian şi Leonţiu al Bizanţului şi alţi „neo-calcedonieni.” Volumul de la Calcedon a anticipat evenimentele – chiar mai mult decât crezul de la Nicea. Probabil că înţelesul ascuns a rămas neclar pentru unii de la sinod până la final, la fel cum la Nicea nu toţi au înţeles toată semnificaţia şi rezoluţia profesiunii Logosului ca fiind consubstanţial cu Tatăl. Ar trebui să ne reamintim că în Crezul de la Nicea a existat o anumită ciudăţenie formală şi discrepanţă, căci nu se făcea nici o distincţie între conceptele de „esenţă” şi „ipostas” şi între „consubstanţialitate” „din esenţa Tatălui.” Aceasta a creat nevoia pentru nişte discuţii mai detaliate şi pentru dezbateri. Singurul lucru care a fost necesar imediat a fost sensul polemic şi „agonsitic” al noii definiţii – linia de demarcaţie şi circumspecţie a fost trasă imediat. O mărturisire pozitivă a fost descoperită. O mărturisire pozitivă a fost descoperită în sinteza teologică. O nouă temă a fost dată. Ea mai are încă nevoie să fie menţionată – „unitatea naturilor” (unitatea de ipostas) este definită de volumul calcedonian ca fiind necontinuă, nealterabilă, indivizibilă şi inseparabilă – άσυγχύτως, άτρέπτος, άσιαιρέτως, άχωρίστως. Toate acestea sunt atribute negative. „Inseparabilitatea” şi „indivizibilitatea” definesc unitatea, forma unirii. „Neconţinutul” şi „lipsa de alteraţie” se referă la „naturi” – trăsăturile lor nu sunt mutate sau schimbate de unire ci rămân „imutabile.” Ele sunt cumva întărite de unire. Linia de demarcaţie a acestor negaţii este direcţioantă împotriva tuturor formelor de apolinarianism şi împotriva idei de unire ca şi o sinteză transubstaţiatoare.” Volumul conduce orice gând de fuziune sau – σύγχις – „amestecare” – κράσις. Aceasta semnifică o respingere a limbajului vechi. În secolul al patrulea unitatea Dumnezeului Om a fost definită ca şi amestecare – κράσις sau μίξις – tocmai pentru a ne proteja împotriva lui Apolinarie. Acum părea periculos. Din nou ei nu au folosit un cuvânt precis pentru a exprima forma unirii inefabile în analogii.

•

• Reacţia faţă de Sinodul de la Calcedon

•

• Reacţia în Alexandria

•

• Felicitările împăratului Marcian au fost premature. Unitatea a fost restaurată. Rezultatul Sinodului de la Calcedon a fost divizat, în ciuda definiţiei lui ortodoxe a credinţei. Care a fost reacţia Alexandriei faţă de Sinodul din Calcedon? Mai întâi, Alexandria a considerat Sinodul din Calcedon eretic din cauza expresiilor de natură, ţinute de acel scaun din timpul Sfântului Chiril şi care au fost abandonate în timp ce simultan Sinodul de la Calcedon a invocat numele şi scrierile Sfântului Chiril ca fiind ortodoxe. În al doilea rând, Alexandria a pierdut teritoriu ca şi rezultat al Sinodului de la Calcedon nu numai că Canonul Douăzecişiopt i-a dat Constantinopolului rândul al doilea Romei cele Vechi dar canoanele Sinodului de la Calcedon au transferat trei episcopii civile de Asiana, Pontica şi Tracia Constantinopolului, episcopi care mai înainte erau sub jurisdicţia Alexandriei. În al treilea rând, Sinodul de la Calcedon a reprezentat o victorie a grecilor asupra copţilor şi sirienilor. În al patrulea rând, alexandrinii au fost mâniaţi cu felul în care Dioscor a fost tratat. Dioscor şi-a luat poziţia sa odată cu „Efes şi Chiril.” El nu a fost condamnat pe baze doctrinare ci mai mult pentru tratamentul lui faţă de

Flavian. Dioscor a protestat că nu a acceptat nici o amestecare a celor două naturi şi după mărturisirea lui Mansi (6, 676), nimeni nu poate dovedii că el a amestecat cele două naturi – Διόσκορος είπεν ούτε σύγχυσιν λέγομεν ούτε τομήν ούτε τροπήν άνάθεμα τώ λέγοντι σύγχοσιν ή άνάκρασιν. El nu a fost respins atunci când a declarat că „Flavian a fost condamnat pe bună dreptate fiindcă încă mai menţinea două naturi după unire. Pot dovedii din Atanasie, Grigorie şi Chiril că după unire se cuvine să vorbim mai mult despre natura întrupată a Logosului. Voi fi respins cu părinţii, dar apăr doctrina părinţilor şi nu tânjesc la mai mult." Dioscor a fost gata să îl denunţe pe Eutihie „chiar focului, dacă el v-a învăţa incorect"(Mansi 6, 633). Dioscor a părăsit sinodul de la Calcedon. În prima sesiune Sinodul de la Calcedon a fost anulat şi Dioscor – dimpreună cu alţii care au participat în Sinodul Tâlhăresc care nu şi-au încunoştinţat „eroarea" lor – au fost depuşi. Iuvenalie al Ierusalimului care l-a susţinut pe Dioscor la Sinodul de la Calcedon nu l-au susţinut la Sinodul de la Calcedon – după cum scrie Zaharia în *Istoria bisericească* (3, 3) că Iuvenalie a schimbat părţile la Sinodul de la Calcedon pentru a asigura patriarhatul de la Ierusalim. Majoritatea episcopilor care au luat parte la Sinodul Tâlhăresc au fost prezenţi la Calcedon – după cum apare din Mansi (6, 936) că numai douăzecişiopt de episcopi care au participat la Sinodul Tâlhăresc nu au participat la Sinodul de la Calcedon. Dioscor a fost citat de trei ori pentru a se apăra împotriva acuzelor de nedreptate, avariţie, adulter şi alte vicii. El nu a apărut şi a fost depus – a fost exilat în Gangara. Strigătele au ieşit: „Neevlaviosul trebuie să fie detronat! Hristos l-a depus pe Dioscor, ucigaşul lui Falvian. Aceasta este o judecată dreaptă... un sinod drept!" La a doua sesiune Crezul niceo-constatinopolitan, două scrisori ale lui Chiril – dar nu şi cele *Doisprezece anateme* – şi tomul papei Leon către Flavian au fost citite. Episcopii au exclamat: „aceasta este credinţa părinţilor! Aceasta este credinţa apostolilor! Aşa credem! Aşa cred ortodocşii! Anatema să fie peste restul care cred altcumva! Prin Leon, Petru a vorbit. La fel a învăţat Chiril! Aceasta este adevărata credinţă!" – αύτη ή πίστις πατέρων, αύτη ή πίστις τών άποστόλων πάνβτες ούτω πιστεύομεν, οί όρδόδοξοι ούτω πιστεύουσιν, πάντες ούτω πιστεύομεν ούτω πιστεύοθσιν, άνάθεμα τώ μή ούτω πιστεύοντι. În ochii egiptenilor Dioscor a fost un martir!

•

• Oponenţii sinodului de la Calcedon ca „dizidenţi" nu ca „eretici" şi loialitatea lor politică

•

• Pentru mai mult de un secol a existat ostilitate faţă de Sinodul de la Calcedon. Ar fi important să arătăm că cei care au respins Sinodul de la Calcedon nu au fost etichetaţi „eretici" – până şi Sfântul Ioan Damaschinul i-a considerat pe monofiziţi ca „dizidenţi" şi nu ca „eretici" şi aceasta încă din secolul al optulea. În Egipt Sinodul de la Calcedon a fost respins de toţi. Respingerea Sinodului de la Calcedon şi separarea de comunitate nu a reprezentat în acest moment decât numai o succesiune politică faţă de imperiu. Tradiţia imperială şi simbioza ei cu Biserica încă de la Sinodul de la Nicea au fost prea puternice. Oponenţii de la Calcedon l-au numit pe Marcian un „nou asirian," pe Pulheria „o fecioară falsă" şi pe Atanasie un „maniheu" dar succesiunea nu a fost o opţiune. Mihail Sirianul (1126-1199) relatează în *Conica* (8, 14) sa – textul siriac original a fost descoperit în 1888 – că Marcian a trebuit să fie învinovăţit tocmai fiindcă a cauzat lipsa de unitate în imperiu. Schema primară a gândiri lui a fost de a aştepta un nou împărat, o nouă schimbare de evenimente în imperiu. Ruperea formală nu a avut loc până la timpul lui Sever al Antiohiei şi a fost rezultatul atitudinii sale faţă de primirea tainelor de la calcedonieni, ca şi rezultat al *acriviei* lui. În Egipt unde identitatea coptă a fost puternică a mai luat un alt secol până ce monofiziţii copţi au considerat conştient

ca fiind opuşi imperiului, a fi anti-imperiali în cel mai strict sens al cuvântului. Până atunci, împăraţii încă se mai rugau pentru armate . „În secolele şase şi în şapte nici un episcop estic nu a îndrăznit să excomunice un împărat chiar şi când aceştia se aflau în inima controversei.” Turbulenţa, neliniştea socială, violenţa mai existau încă într-o perspectivă religioasă mondială. Succesiunea politică faţă de imperiu sau orice fel de „dezordine” care ameninţa serios regula imperiului era considerată anarhie. Aceasta nu însemnă că fabrica diviziunilor politice viitoare nu erau deja acolo în sămânţă, într-o sămânţă care mai târziu v-a fi răspândită în separaţii regionale, naţionale şi etnice. Nu însemnă că nu a existat nici o amăgire între copţi şi sirieni pentru „greci” – a existat o ostilitate puternică. Trebuie trasă o linie, integritatea imperiului era încă o realitate faţă de Calcedon.

•

• Alexandrinii şi Proterius

•

• Sinodul de la Calcedon**,** după ce l-a depus pe Dioscor, l-a numit pe Proterius ca episcop de Alexandria. Egiptenii l-au considerat pe Proterius un renegat, un trădător, unul care a abandonat principiul ordinii cu scopul de a asigura patriarhatul. De fapt, Proteriu nu a avut nici o influenţă decât numai cu oficialii imperiali – clericii, monahii şi laicii separaţi de oficialii din comunitatea cu el.

• Proteriu s-a întâlnit personal cu această violenţă, această reacţie faţă de Calcedon. Oamenii din Alexandria au ieşit pe străzi şi astfel a izbugnit o răscoală. Forţele imperiale au fost învinse în luptele de stradă – de fapt unii soldaţi au fost arşi de vii de mulţimea dezlănţuită. Întăririle au închis violenţele şi „ordinea” a fost restaurată. Mânia imperială şi-a făcut şi ea văzută revanşa, băile au fost închise, distribuţia mâncării a fost tăiată, proprietatea a fost confiscată şi au avut loc anumite execuţii. Alexandrii au învinovăţit toată violenţa pe Proterius. Proterius, la fel ca Iuvenalie al Ierusalimului, a trebuit să fie protejat de un paznic. Creştinii egipteni l-au privit pe Dioscor, exilat în Gangara, ca şi patriarhul lor.

•

• Reacţia din Ierusalim: Iuvenalie şi Teodosie

•

• După întoarcerea de la Calcedon la Ierusalim Iuvenalie a fost primit cu violenţă. Un anumit Teodosie, născut în Alexandria şi monah în Palestina, s-a întâlnit cu Iuvenalie în Calcedon. Imediat ce Iuvenalie şi-a retras ajutorul său faţă de Dioscor, Teofil a părăsit sinodul şi s-a întors în Palestina ca să răspândească cuvântul despre „apostazia” lui Iuvenalie. Monahi furioşi l-a întâlnit pe Iuvenalie şi au refuzat să îl lase să intre în Ierusalim decât numai dacă anatematiza Sindoul de la Calcedon. Iuvenalie a refuzat, s-a întors în Constantinopol şi a căutat susţinere de la împărat. În timp ce Iuvenalie s-a întors la Constatinopol, monofiziţii l-au ales pe Teodosie patriarh. Sursele ne spun că Teodosie a fost împotrivă dar s-a argumentat că „apostazia” lui Iuvenalie a făcut hirotonirea sa nulă şi goală. Sursele de la Calcedon pretind că Teodosie a fost un om cu un caracter sălbatic, că i-a persecutat pe ortodocşi şi că a condamnat un diacon la moarte pentru acuzele de ateism. Teodosie a făcut câteva numiri, a hirotonit câţiva episcopi pe scaune din cauza rivalităţii între monofiziţi şi calcedonieni. Sinodul de la Calcedon a adăugat jurisdicţie faţă de scaunul de la Ierusalim – a recunoscut scaunul patriarhal pe cheltuiala scaunului mitropolitan de Cezarea şi scaunul patriarhal al Antiohiei – Teodosie a folosit aceasta când a hirotonit noi episcopi.

• Iuvenalie s-a întors în Ierusalim însoţit de forţe imperiale şi o gardă personală. Monofiziţii au rezistat la intrarea sa în oraşul sfânt. Au izbugnit răscoale şi lupte de stradă.

Evagrie Scolasticul (536-600) ne spune în *Istoria Bisericească* că ambele părţi au făcut ceea ce le-a permis mânia lor. Calcedonienii din Nablus şi-au luat revanşa faţă de monahii monofiziţi şi astfel a rezultat un masacru. Teodosie a fugit în munţii Sinaiului. Cu ajutorul forţelor imperiale Iuvenalie a fost capabil să îi excomunice pe monofiziţi – episcopii din scaunele lor şi monahii din mănăstirile lor. Istoricul monofizit, Zaharia, ne relatează un incident care aruncă o lumină pozitivă asupra caracterului lui Iuvenalie (3, 8). Un cerşetor s-a apropiat ca să îi ceară binecuvântarea. Cerşetorul a fost un zelot monofizit care a turnat un coş plin de „murdărie şi cenuşă" pe capul şi veşmintele lui Iuvenalie, zbierând că Iuvenalie a fost un „mincinos şi un persecutor." La fel cum bodyguard-ul lui a fost pe punctul de a lovi cerşetorul, „mişcat de pocăinţă," l-au trimis pe monah departe cu destuli bani ca să părăsească aria.

• Teodosie nu a rămas pe Sinai. El s-a îmbrăcat ca şi soldat şi a ieşti la ţară ca să ceară sprijinul partidului său. El a fost capturat şi trimis la o mănăstire până la moarte. Deşi susţinătorii lui Teodosie pretind că el a fost înmormântat într-o celulă într-o condiţie extrem de rea, Teodosie a fost capabil să scrie cărţi împotriva unui anumit Ioan, un alt monofizit ale cărui puncte de vedere erau mai extreme. Diviziunile între monofiziţi au început deja.

•

• Situaţia specială din Palestina

•

• Iuvenalie a rămas patriarh al Ierusalimului până la moartea sa în 458 – ordinea a fost restabilită în 453. Împăratul Marcian şi împărăteasa Pulcheria au scris monahilor recalcitranţi în încercarea de a le explica de ce sinodul de la Calcedon trebuia explicat. În general, Palestina reprezenta o situaţie specială. Situată între Egipt, care era în întregime monofizită şi Siria care devenea din ce în ce mai mult monofizită, Palestina consista în general din mai multe mănăstiri care erau mai mult greceşti decât siriace şi care erau pro-calcedoniene. Monofiziţii în acest moment nu controlau toate mănăstirile din Palestina. Dar deja din vremea lui Iustinian ştim că monahii de la Calcedon în Palestina erau mai puţini – τών έν Παλαιστίνη όλιγωθέντων καί πραιδευθέντων χριστιανών. Mai mult, Palestina reprezenta o situaţie specială în toată controversa monofizită, fiind întotdeauna înclinată spre Calcedon, din diferite motive. În parte a depins tocmai din cauza canoanelor Sinodului de la Calcedon. A fost aşa din cauza sfintelor locuri care atrăgeau pelerini din tot imperiul, un lucru care a deschis Palestina la mai multă comunicaţie cu Constantinopolul şi vestul latin. Monahismul egiptean care era mai mult etnic în caracter, în special din vremea expulziunii „origeniştilor" greci sub patriarhul Teofil, monahismul palestinian era „imperial" şi „internaţional" în general, căci majoritatea monahilor veneau din toată părţile imperiului.

•

• Reacţia Romei

•

• Roma a fost în întregime dedicată Calcedonului, deşi nuanţele problemelor teologice nu par că au fost înţelese aici. Constantinopolul, ca şi „Noua Romă," ca şi oraş imperial, s-a mutat odată cu realităţile politice. Mai existau încă probleme teologice care trebuiau rezolvate şi nu toată „mutarea" a fost făcută pentru motive pur politice. Canonul Douăzecişiopt al Sinodului de la Calcedon a fost de mare importanţă oraşului imperial şi a fost un canon pe care Roma refuza consistent să îl accepte. Legaţii romani care au fost prezenţi când a fost promovat canonul Douăzecişiopt au protestat viguros. Ei au cerut atenţie imediată la canoanele Sinodului de la Nicea, canoane care au determinat ordinea ierarhiei între scaunele patriarhale. Roma a ignorat Canonul Douăzecişiopt, pretinzând că nici nu a auzit de el. Pe de altă parte, papa Leon

a reacţionat puternic. El a refuzat să confirme Sinodul de la Calcedon mai întâi. În mai 452 papa Leon a anulat toate actele Sinodului de la Calcedon care contraziceau canoanele Sinodului de la Niceea. El a scris în protest împăratului Marcian, împărătesei Pulcheria şi patriarhului Anatolie. În martie 453 papa Leon a confirmat în cele din urmă decretele sinodului dar chiar şi atunci a susţinut că se confrunta numai cu ceea ce a fost decretat cu privire la credinţă. Papa Leon, era conştient de conştiinţa de sine a scaunului roman ca *principatus apostolicus* considerând canonul Douăzecişiot a fi periculos, netradiţional şi invalid. Fiind interesat ca Biserica să aibă o uniformitate canonică cât şi a practicilor liturgice – *ut fide et actibus congrumans* – papa Leon nu a acceptat ceea ce el considera a fi o noutate în ierarhia Bisericii. El nu a considerat primatul papal ca şi rezultat al consideraţilor politice ci mai mult stabilit pe primatul Sfântului Petru. Deşi el pune cea mai mare semnificaţie pe canoanele Sinodului de la Nicea, în special canonul al şaselea, papa Leon ignoră tăcerea Canonul Trei al Sinodului Ecumenic Trei. Patriarhul Anatolie i-a răspuns papei Leon cu privire la aceste subiect: „cu privire la decretul Sinodului Ecumenic din Calcedon în favoarea scaunului din Constantinopol, Sfinţia Voastră ar putea fi sigur că nu am avut nici o parte la el ca să am pace şi linişte din tinereţe. Clerul Bisericii din Constantinopol şi-a luat iniţiativa în conformitate cu episcopii regiunilor noastre care au insistat cu privire la această măsură. În toată eficacitatea şi confirmarea am rezervat autoritatea voastră” [*Epistola* 132, *Anatolii ad Leononem*]. Canonul douăzecişiopt al Sinodului de la Calcedon a fost confirmat de Împăratul Iustanian în novela sutăşitreizecişiunu. Colecţile canonice latine au fost consistent omise. Numai în timpul ocupaţiei latine a patriarhatului – când a fost ales un patriarh al Romei. Acesta a fost înştiinţat în 1215 sub papa Inocent III de patru episcopi laterani. Trebuie înştiinţate circumstanţele speciale cu privire la această înştiinţare.

•

• Reacţia Antiohiei

•

• Există o lacună enormă de informaţie faţă de reacţia Sinodului de la Calcedon în Antiohia. Maxim, episcop de Antiohia, deşi a fost promovat la această funcţie de sinodul tâlhăresc v-a devenii monofizit. Nu a fost suficent să încercăm să explicăm acest lucru prin „degradarea” patriarhatului de către sinodul de la Calcedon. Răspunsul esenţial trebuie căutat altundeva. În esenţă Antiohia era un oraş grecesc plantat într-un pământ siriac. Ar putea părea ciudat că celebra şcoală antioniană cu accentul ei pe Iisus-ul istoric, cu accentul ei pe natura umană a lui Hristos, putea cădea sub blestemul unei viziuni istorice, cel puţin, minimaliza natura umană în Hristos. Explicaţia că Antiohia a murit faţă de monofizitism din cauza influenţei monahilor care, se pretinde, au tins spre monofizitism este şi ea o explicaţie nepotrivită, deşi era parţial adevărat că monahismul era în general înclinat spre monofizitism – mănăstirea asociată cu Sfântul Simeon Stilitul, care era pro-calcedonian, a devenit monofizită la scurtă vreme după moartea Sfântului Simeon în 459. Totuşi, problema nu poate fi explicată adecvat pe temelii istorice. Problema era una de natură teologică care transcendea ariile regionale sau facţionalismul etnic.

•

• Sosirea lui Petru cel Plin în Antiohia şi alterarea imnului trisaghion

•

• Petru cel Plin – numele său γναφεύς vine evident din profesiunea sa monahală ca “plin” – şi care a fost un monah în Constantinopol la mănăstirea Acoemetae (din grecescul άκοίμηται care însemna „a celor a neadormiţi”). Din câte se pare el a avut de dezbătut cu „fraţii” de acolo

şi apoi a călătorit în Siria. Tendinţele sale puternic anti-calcedoniene i-au câştigat susţinerea multora şi a fost hirotonit patriarh de Antiohia în timp ce patriarhul canonic, Martirius era încă în Constantinopol. Petru a fost un patriarh numai timp de un an dar el a folosit acel an pentru a introduce o schimbare în liturghie la Antiohia. Imnului *Trisaghion* „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte miluieşte-ne pe noi” Petru i-a adăugat „Tu ai fost răstignit pentru noi” mai înainte de „miluieşte-ne pe noi” άφιος ό Θεός, άγιος ίσχυρός, άγιος ό σταυρωθείς δι’ ήμάς. Prin sine nu a existat nimic neortodox în această formulă din moment ce se referea la persoana Logosului în carne. Putea fi uşor interpretată într-un fel monofizit – şi a devenit un fel de laudă sacră între monofiziţi. Astfel, Antiohia a experimentat o formulă a monofizitismului în viaţa liturgică, chiar dacă domnia lui Petru a fost scurtă.

•

• Moartea împăratului Marcian şi întoarcerea la Alexandria a oponenţilor exilaţi la Sinodul de la Calcedon

•

• Împăratul Marcian a murit la începutul lui 457. Cu moartea sa dinastia teodosiană a încetat. Marcian a fost responsabil pentru Sinodul de la Calcedon şi el a fost responsabil pentru susţinerea autorităţii sinodului, de a prevenii o revoltă deschisă din partea monofiziţilor. El a fost înmormântat când a început lupta asupra lui Calcedon. Lupta s-a dezlănţuit în Alexandria. Cel care a creat lupta a fost Dioscor – de această dată până la moarte. Dioscor a murit în exil în 454 dar nu a fost niciodată uitat de egipteni. O sursă, *Vita Petri Iberi* (63), îl portretizează pe Proterius ca având o inimă rea şi ca fiind sângeros şi ca bucurându-se asupra morţii lui Dioscor. Decretul care îi exila pe cei care au participat la sinodul tâlhăresc a devenit nul după moartea împăratului Marcian. De aici, exilaţii s-au întors în Alexandria. Simultan, comandantul armatei militare din Alexandria – Dionisie – nu se afla în acel moment în oraş. Partidul monofizit, care nu l-a privit pe Proterius niciodată ca fiind patriarhul legitim şi-au ales propriul lor patriarh faţă de cel legitim mort Dioscor.

•

• Alegerea monofizită a lui Timotei Aleurus ca patriarh al Alexandriei şi asasinarea lui Proterius

•

• Alegerea lor a fost Timotei „Aelurus” – numit „nevăstuica” sau „pisica” din grecescul αίλουρος. Ucenicii lui au pretins că porecla a venit din cauza staturii lui mici şi emancipate; oponenţii lui au pretins că provenea din cauza „peregrinărilor lui nocturne” din chilie în chilie pentru a solicita poziţia de patriarh. Când moartea împăratului Marcian a devenit cunoscută în Alexandria, Timotei Aelurus a fost adus în oraş. Majoritatea oamenilor l-au susţinut pe Timotei. Episcopii au ezitat. S-au găsit numai doi episcopi care să îl hirotonească pe Timotei, dintre care numai nul a venit din acea regiune. Celălalt a fost personalitatea interesantă a lui Petru Iberianul – Nabarnugios, un prinţ barbar, care a fost odată ostatic, un ascet şi monah şi în cele din urmă episcop. Sever în Scrisoarea a doua (3) pretinde că au existat trei episcopi dar admite că toată procedura a fost secretă, neobişnuită şi grăbită. Petru Iberianul a jucat un rol semnificativ în Egipt în distrugerea poziţiei lui Proterius. Unii au speculat că Proterius ar fi fost capabil să învingă asupra populaţiei dacă nu ar fi intervenit influenţa lui Petru. Împărăteasa văduvă Evdochia, de lângă Ierusalim în 443 l-a susţinut pe Petru Iberianul. Petru a avut legături bune cu curtea imperială şi ele au continuat în timp ce el era creierul mănăstirii în Palestina. Când Evdochia a murit în 460, Petru a părăsit Egiptul şi a început să lucreze pentru cauza monofizită. *Vita Petri Iberi* ne spune că încă din 453 „strigăte inspirate de Dumnezeu!”

au fost auzite lângă teatru: „aduceţi-l pe Dioscor în oraş! Aduce-ţii pe ortodocşi în oraş! Aduceţi-l pe mărturisitor la tron. Fie ca oasele lui Proterius să fie arse! Fie ca Iuda să fie exilat! Arunca-l pe Iuda afară!” Pentru alexandrini Dioscor a fost un mărturisitor adevărat, unul care a stat pentru adevăr, unul care a sfidat pe împărat şi a excomunicat episcopul Romei. Dioscor a devenit un erou naţional, Proterius a devenit legat de poliţele imperiale şi de Sinodul de la Calcedon. Împăratul Marcian i-a scris lui Paladie, prefectul pretorian în august 455 pentru a ordona aceiaşi pedeapsă pentru ucenicii lui Eutihie şi Apolinarie care era în efect şi pentru manihei. Proterius a ştiu că poliţa a fost făcută. El a încercat în deşert să îl convingă pe papa Leon să le permită o interpretare mai flexibilă a Calcedonului în Egipt. Leon a refuzat deschis, pretinzând că Calcedonul a trebuit să fie acceptat deplin fără nici o diluare şi fără nici o fluctuaţie a interpretării. Proterius a început o lungă dispută cu Leon asupra datei paştilor şi în aceasta a fost de succes. Altfel, Proterius nu a avut nici o influenţă.

• Când Dionisie a realizat că Timotei a fost hirotonit, el s-a grăbit înapoi la postul său în Alexandria şi l-a arestat pe Timotei. O astfel de violenţă a făcut ca Dionisie să îl elibereze pe Timotei sub supraveghere. S-a ajuns la un tip de compromis temporar – ei au împărţit Bisericile din Alexandria, unele sub Timotei, unele sub Proterius. Lipsa de influenţă pe care o avea Proterius s-a reflectat în faptul că, deşi era Săptămâna Mare şi timpul ca candidaţii la botez să se prezinte, numai cinci candidaţi la botez au primit botezul de la Proterius. La doisprezece zile după hirotonirea lui Timotei Aelurus, Proterius a fost ucis în baptisteriu propriei sale catedrale în Sfânta şi Marea Zi de Vineri. Trupul său a fost tras pe străzi şi ars în hipodrom.

• Cine era acum patriarhul? Proterius era mort. Se pare că ambii oficiali imperiali şi ucenicii lui Proterius au voit să să îl accepte pe Timotei numai cu o condiţie. Putea Timotei să îi convingă pe ucenicii săi să îi accepte pe „proterieni”? Acest lucru nu îl putea face. Problema a fost adresată noului împărat pentru o decizie.

•

• Încoronarea împăratului Leon I şi poliţele în Alexandria

•

• Împăratul Leon I (457-474) a fost un soldat competent – *tribunus* – şi un om de stat dar nu era teolog. La fel ca Marcian, Leon a fost un ofiţer trac. Leon a fost primul împărat care a primit coroana de la patriarhul Constantinopolului. El îşi datora tronul lui Alan Aspar [a se vedea interesantul articol despre influenţa lui Aspar de G. Vernadski, „Flavius Ardabur Aspar,” în *Südost Forschungen* 6, (1941), 38 ff.]. Leon I a fost un calcedonian. Tendinţele lui puritane nu au rămas neobservate – el a încercat să oblige odihna sâmbăta şi a interzis instrumentele muzicale. Această situaţie în Alexandria a văzut-o ca una „de ordine publică,” eşuând să perceapă profunzimile problemelor teologice implicate în situaţie. Secvenţa de evenimente dată în *Vita Petri Iberi, Istoria Bisericească (*4, 1) al lui Zaharia, *Istoria Bisericească* a lui Teodor Lector (I, 8-9), indică că mai înainte de asasinarea lui Proterius, Împăratul Leon a fost înclinat să favorizeze pe Timotei Aelurus – aceasta putea fi influenţa lui Aspar ale cărui interese proprii faţă de goţi au favorizat un patriarh slăbit al Constantinopolului. Imediat ce a învăţat despre crimă, Leon I a trimis oficiali ca să investigheze.

• Partidul monofizit a cerut ca un sinod să fie ţinut în Efes pentru a decide subiectul patriarhului alexandrin. Evident, ei au voit să fie ţinut în Efes fiindcă a fost locul celor două victorii ale Alexandriei – la Al Treilea Sinod Ecumenic sub Sfântul Chiril în 431 şi la Sinodul Tâlhăresc sub Dioscor în 449. Ei au voit să redeschidă toată discuţia despre validitatea Sinodului de la Calcedon. Împăratul Leon a respins această cerere. Patriarhul Constantinopolului, Anatolie, a sugerat şi împăratul a acceptat cererea de a cere ca toţi

episcopii din imperiu ce au gândit despre două subiecte: hirotonirea lui Timotei şi Sinodul de la Calcedon. Răspunsurile de după hirotonirea lui Timotei au fost unanime – consacraţia a fost condamnată. Cu privire la problema sinodului de la Calcedon numai un episcop – Amfilohie de Side – a condamnat Sinodul. Restul episcopiilor au pretins că au aderat la deciziile Sinodului de la Calcedon. Matematica a luat locul cu cincisprezece ani. În 458 aproximativ două mii de episcopi au pretins că au aderat la Calcedon. Cu cincisprezece ani mai apoi împăratul Basilicus (575-476) a editat o enciclică care a condamnat esenţial Sinodul de la Calcedon şi aproximativ cinci sute de episcopi au fost de acord!

•

• Exilul lui Timotei Aelurus şi alegerea lui Timotei Salafaciolus ca patriarh de Alexandria

•

• Împăratul Leon a acţionat. Timotei Aelurus a fost scos afară din Alexandria. A fost ales şi hirotonit un nou patriarh, unul care a aderat la Sinodul de la Calcedon. Timotei a fost condamnat la exil în Gangara. A fost arestat şi trimis în exil. În timp ce părăsea Alexandria, populaţia s-a răsculat. De această dată autorităţile au fost pregătite şi au calmat răscoalele. În timp ce călătorea la exilul său, Timotei s-a întâlnit cu respect pe cale. În Beirut [Berytus] episcopul Eustaţie, în ciuda faptului că a semnat actele Sinodului de la Calcedon şi a răspuns favorabil cererii împăratului Leon I pentru atitudinea sa faţă de Sinodul de la Calcedon, i-a spus lui Timotei că era în înţelegere deplină cu el şi doctrina sa. Timotei se spune că a fost de acord cu Eustaţie, pretinzând că a fost nesincer şi ca dacă ar fi fost sincer, el ar fi trebuit să îi urmeze în exil.

• Respectul pe care Timotei Aelurus l-a cerut pe cale în exil a dat autorităţilor imperiale de gândit, fiindcă a arătat cât de puternici erau monofiziţii în acele regiuni. Autorităţile au iniţiat acţiune împotriva unor astfel de lideri. Timotei a ajuns în exil în Gangara. Mai târziu, fost exilat în Cherson, un pas care a arătat cât de serios era stadiul influenţei lui Timotei. Timotei a scris cu amar din exil. „Sunt exilat numai şi din cauza loialităţii părinţilor şi a Sinodului de la Nicea pentru o renunţare deschisă a lui Hristos la Calcedon. Condamnarea împotriva mea este ilegală şi a fost obţinută prin mituire. Nu mi s-a oferit nici o ocazie că să mă apăr.”

• În primăvara lui 460 a fost ales în Alexandria un patriarh, un alt Timotei care a primit numele de Salafacious la fel ca şi „Basilicus.” Acesta din urmă însemna că el era „omul împăratului.” Monofiziţii îl descriu pe Timotei ca pe un căutător de popularitate, un om cu o activitate sensibilă şi un om „cu nişte maniere fine.” El i-a uimit pe majoritatea celor din vremea lui fiindcă a refuzat să persecute oponenţii lui. Aceasta ar putea fi rezultatul naturii sale „moi” şi „gingaşe” dar mai era ceva implicat aici. Timotei Salafacious a crezut că în diferitele partide creştine fiecare trebuia să cinstească pe Domnul după cum voiau.” Timotei apăra în esenţă dreptul la conştiinţă religioasă şi dreptul la tolerare. Acest lucru nu a rămas nebăgat în seamă. Papa Leon cel Mare i-a scris lui Timotei Salafacious o mustrare. În mare măsură papa Leon a fost corect, căci până şi monofiziţii l-au urât pe Timotei pentru toleranţa sa – ei au respins ocazia de a fi consideraţi martiri. Bunătatea sa în cele din urmă a câştigat popularitate. S-a înregistrat că populaţia alexandrină a strigat: „nu vom fi în comuniune cu voi dar vă iubim.” Timotei Salafacious a luat pasul extraordinar de a restaura numele lui în diptice, în ciuda diferitelor proteste de la papa Leon cel Mare care l-au tăiat de la comuniune cu Roma. Se pare că el s-a corectat mai târziu şi a mutat din diptice numele lui Dioscor.

• Sub conducerea fină şi blândă a lui Timotei Salafacious în Alexandria nu a izbugnit nici o violenţă. Împăratul Leon I a fost capabil să trăiască restul vieţii sale cu o ordine restaurată,

deşi tentativă în Alexandria. Alexandria fost ţinută în pace tocmai din cauza că patriarhului calcedonian a împuternicit Calcedonul.

•

• Depoziţia lui Petru cel Plin în Antiohia, reîntoarcerea patriarhului Martirius şi separaţiile din monofizitism

•

• În Siria şi Palestina Petru cel Plin a ţinut partidul monofizit viu. El a fost depus prin ordin imperial şi Martirius a fost înlocuit ca şi patriarhul legitim al Antiohiei. Maritrius s-a întors purtat de intrigi şi a renunţat la patriarhatul din Antiohia: „renunţ la un cler recalcitrant, la nişte oameni greu de condus şi al o Biserică pervertită," după cum scrie Teodor Lector în *Istoria Bisericească* (1, 21): lui Petru cel Plin i s-a permis să trăiască în Constantinopol sub supraveghere. El a fost destul de activ în Constantinopol unde a stat într-un partid de monofiziţi conduşi de Acachie, viitorul patriarh de Constantinopol.

• Calcedonienii au putut distinge o fragmentare vizibilă a gândirii teologice. Diviziile lăuntrice din monofizitism au crescut. Mai întâi, au existat ruperi imposibil de distins. Un grup a obiectat formulei de la Calcedon din „două naturi." Un al doilea grup a crezut că doctrina lui Eutihie că umanitatea nu era ca a noastră. Din aceste două grupuri iniţiale s-a creat o proliferaţie de secte teologice – o proliferaţie de secte din monofizitism. Ambele grupuri iniţiale au pretins că Timotei Aelurus este părintele lor teologic. Timotei a fost venerat şi ca un al doilea Sfântul Atanasie.

•

• Influenţa triburilor germanice asupra vestului latin şi asupra bizanţului

•

• În această perioadă au avut loc evenimente în partea vestică a imperiului cu rezultate de lungă durată. În vest uciderea lui Valentinian III în 455 a pavat calea ca puterea să cadă în mâinile lui Ricimer care la fel ca şi Aspar în est, a controlat facerea împăraţilor în vest. Goţii germanici au câştigat influenţă efectivă asupra imperiului roman. În timpul domniei lui valentinian în partea vestică a imperiului din 425 până în 455, a existat o perioadă de pace relativă între cele două părţi ale imperiului. S-a creat o înstrăinare culturală în vest. În vestul latin o cunoaştere a limbii greceşti a dat cale liberă limbii greceşti, deşi latina a rămas pentru un anumit timp limba oficială a imperiului în est.

•

• Înfrângerea lui Atila şi creşterea influenţei germanice

•

• În anii 440 imperiul de est a trebuit să se confrunte cu vitalitatea hunilor de sub Atila. După ce a devastat Balcanii şi după ce a obţinut numeroase plăţi financiare de la împăraţii estici, Atila s-a întors spre vest. El a fost înfrânt în 451 de Aeţiu, generalul roman în vest. În 454 Attila a cucerit serios în Italia când dintr-o dată a murit. Odată cu moartea sa largul său imperiu s-a dizolvat. A fost înlocuit de triburi germanice care acum şi-au stabilit propriile împărăţii – în Africa vandalii; în Galia vizigoţii. O nouă realitate teologică a intrat în partea latină a imperiului – aceste triburi germanice au fost ariene. Vacuumul politic creat de această situaţie în vest a fost umplut de episcopul Romei, papa Leon cel Mare (440-461).

•

• Împăratul Leon I şi terminarea influenţei lui Aspar Ostrogotul

•

• Împăratul Leon I (457-474) a încercat să se elibereze de dependenţa faţă de germani. Atât împăratul Leon cât şi predecesorul său Marcian au servit în armată sub comanda lui Aspar Alanul, un ostrogot. Pentru a se elibera de controlul lui Aspar împăratul Leon a cerut sprijinul isaurienilor. Şeful isaurienilor, Trasicodissa, a intrat în Constantinopol cu armata sa şi-a luat numele grecesc de Zeno şi s-a căsătorit cu fiica cea mai mare a împăratului Leon Adriana în 466. Aceasta a schimbat poliţele imperiale în est faţă de avansurile germanice în vest. Fără să mai fie indiferent faţă de cererile vestice pentru ajutor Împăratul Leon şi-a trimis o forţă militară largă împotriva vandalilor din Africa. Rezultatul a fost un dezastru pentru forţele imperiale – din cauza competenţei germanului Gaiseric şi parţial din cauza incompetenţei comandantului imperial, Basilicus, cumnatul împăratului Leon. Aspar şi-a făcut din nou simţită prezenţa în est – fiu său Patriciu s-a căsătorit cu a doua fiică a împăratului Leon. În ciuda faptului că Patriciu a fost un arian, a fost făcut moştenitorul tronului şi a primit titlul de cezar. Sentimente germanice vehemente au izbugnit în Constantinopol. În 471 Aspar şi fiul său Ardabur au fost asasinaţi, în timp ce fiul său Patriciu, care a scăpat cu răni serioase, a divorţat de fiica împăratului Leon şi poziţia sa de cezar s-a anulat.

•

• Împăratul Zenon şi influenţa isauriană

•

• Zenon, liderul isaurian, a luat controlul din mânile lui Aspar şi şi-a mărit influenţa sa isauriană. Împăratul Leon a murit în 474 şi a fost urmat de nepotul său Leon al II-lea, fiul lui Zenon şi Ariadne – Trasicodissa Isaurianul a devenit Împărat. Isaurineii erau subiecţi imperiali şi prin urmare nu puteau fi numiţi tehnic barbari. Goţii germanici, deşi tehnic barbari, au fost cultural mai sofisticaţi decât isaurienii, în special ca şi un contact lung al lor cu Imperiul. Totuşi, isaurienii erau priviţi ca „străini” şi a existat multă ostilitate anti-isauriană în imperiu la fel ca şi sentimente anti-germanice. În ianuarie 475 a existat un complot ca Zeno să fie înlăturat. El a fost înlocuit pentru aproximativ optsprezece luni de cumnatul său Basilicus. Zenon a domnit din nou pe tron şi a fost capabil să îl ţină, în ciuda comploturilor neîncetate şi a războiului civil pentru încă cincisprezece ani, din 476 până în 491. A doua accesiune a lui Zenon la tron a coincis cu colapsul final a părţii vestice a Imperiului Roman. Constantinopolul a fost obligat să îl recunoască pe Odoacer ca şi noul conducător din Italia. Odoacer nu a avut nici o pretenţie pentru titlu imperial – el a fost mulţumit cu a avea puterea reală şi a primit titlul de *magister militum per Italiam,* conducând Italia ca şi viceregele împăratului Zenon. Extern aparenţa unui imperiu unit a rămas dar de fapt Italia, la fel ca şi restul Imperiului vestic, a fost pierdut sub conducere germană.

• Zenon s-a pus să mişte restul ameninţării germanice în est. Ostrogoţii mai aveau forţe militare substanţiale sub Theodoric Strabon în Tracia şi sub Teodoric Amalul în Ilyricum. Forţele germanice fluctuau constant între slujirea guvernului imperial şi în a se ridica împotriva lui. Ameninţarea lui Teodoric Strabon a încetat în 484 odată cu moartea sa. În 488 diplomaţii imperiali a inventat un fel de a se descotorosii de Teodoric Amal cerând ca să se mute la vest împotriva lui Odoacer şi dacă erau de reuşită Teodoric Amalul v-a conduce Italia. Cele două forţe germanice s-au întâlnit într-o luptă aprigă în 493 – Teodoric l-a omorât pe Odoacer cu propriile sale mâni. Controlul Italiei a căzut în mâinile lui Teodoric Amalul, care şi-a luat titlul de Teodoric cel Mare. Zenon, scăpând de ameninţarea germanică, a trebuit să se confrunte cu şefii isaurieni. Odată cu pierderea vestului s-a pierdut partea calcedoniană a Imperiului.

•

• Pierderea vestului calcedonian lui Teodoric şi încercarea împăratului Basilicus de a ajunge la un compromis cu ne-calcedonienii

•

• Zenon a realizat că nu a existat nici un motiv pentru a face compromis cu monofiziţii moderaţi. O delegaţie de monahi alexandrini a călătorit la Constantinopol pentru a îi solicita lui Zenon să denunţe Sinodul de la Calcedon. Înainte ca Zenon să aibă o şansă să implementeze o astfel de poliţă, o revoltă la palat l-a detronat şi a pus pe vărul său Basilicus pe tron. Monahii au sosit ca să îl găsească pe Basilicus pentru a fi fratele senior al slujitorilor.

• Unul dintre primele aceste a fost de a îl chema pe Timotei Aelurus din exil din Cherson – Timotei a fost în exil pentru cel puţin şaisprezece ani. În calea sa înapoi către Alexandria Timotei s-a oprit la Constantinopol şi a avut o audienţă cu noul împărat. Marinarii din Alexandria au structurat o paradă în capitală pentru mărturisitorul lor. După Zaharia (5, 1), Teofan în *Chronographia* şi Teodor Lector (1, 30), Timotei, aparent în imitarea intrării Domnului nostru în Ierusalim, el a intrat în Constantinopol pe un măgar. Împăratul Basilicus a ieşit să îl primească. Teodor Lector relatează că Timotei a degradat intrarea triumfală intrând pe un măgar. Noul episcop de Roma, Simplicius, a fost scandalizat şi a scris o *Scrisoare* (4): „cum se face că îl cinstiţi pe acel eretic, acel paricid mai detestabil decât Cain?” Petru cel Plin a fost şi el în Constantinopol şi Timotei şi Petru au scris o enciclică tuturor episcopilor semnată de Basilicus. Această enciclică s-a bazat pe o confirmare a Sinodului de la Niceea, al Doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) şi ambele Sinoade de la Efes – al Treilea Sinod Ecumenic (431) şi Sinodul Tâlhăresc din 449. Aceasta a declarat anatemă *Volumului* lui Leon „şi toate lucrurile spuse şi făcute la Calcedon în inovaţie la sfântul crez de la Nicea.” Enciclica a fost împuternicită de legile împotriva ereziei stabilite de Teodosie II. Episcopii care nu au semnat enciclica au fost exilaţi. Această enciclică a pavat calea către viitorul *Henotikon* al lui Zenon.

•

• Enciclica lui Basilicus 476

•

• „Împăratul Cezar Basilicus, evlaviosul, victoriosul, triumfantul, supremul, pururea vrednicul Augustus şi Marcus cel mai ilustru Cezar lui Timotei, Arhiepiscop al marelui Scaun al alexandrinilor, iubitului şi cinstitului de Dumnezeu.”

• „A fost plăcerea noastră că indiferent ce legi au fost decretate din partea credinţei apostolice adevărate de aceşti predecesori pioşi ai noştii care au menţinut adevăratul serviciu al nedespărţitei şi pururea fiitoare Treimi ca să nu fie niciodată inoperative. Suntem dispuşi să anunţăm ca fiind propria voastră acţiune. Noi care preferăm evlavia şi zelul după cauza Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care ne-a creat şi ne-a făcut plini de mărire, mai înainte de orice pricepere în afacerile lumeşti şi fiind convinşi că unitatea în turma lui Hristos este păstrarea noastră ca şi subiecţi, temelia sănătoasă şi neclătinată a imperiului. Fiind mişcaţi de aceste consideraţii cu un zel dumnezeiesc şi oferindu-i Domnului şi Mântuitorului nostru unitatea Sfintei Biserici ca şi primele fructe ale domnie noastre, decretăm că baza şi aşezământul nostru, adică simbolul celor treisuteşioptâsprezce părinţi care s-au adunat în conformitate cu Duhul Sfânt, la Nicea în care credem că am fost botezaţi, că numai aceasta ar trebui să aibă primire la ortodocşi în toate sfinetele Biserici ale lui Dumnezeu, ca şi un formular al dreptei credinţe şi suficentă pentru distrugerea totală a oricărei erezii şi pentru unitatea completă a Bisericilor lui Dumnezeu. Aceasta fără nici un prejudiciu pentru forţa actelor celor o sutăşicinsprezece părinţi adunaţi în acest oraş imperial în conformitate cu

sfântul sinod şi în comemorarea celor care au blasfemiat împotriva Duhului Sfânt. Fără nici un prejudiciu toate actele au trecut în oraşul mitropolitan al Efesului împotriva neevlavioşilor Nestorie şi cei care au favorizat subsecvent opiniile lui.”

• „Procedurile care au perturbat unitatea şi ordinea sfintelor Biserici ale lui Dumnezeu şi pacea lumii întregi, adică aşa-numitului *Volum* al lui Leon şi toate lucrurile spuse şi făcute la Calcedon în inovaţie mai sus menţionatului simbol al credinţei celor treisupteşioptâsprezece sfinţi părinţi, fie prin calea definiţiei credinţei sau prin aşezarea simbolurilor sau a interpretării sau instrucţiei sau discursului, decretăm că aceştia ar trebui anatematizaţi aici şi pretutindeni de sfinţii episcopi în fiecare Biserică şi ar trebuie daţi flăcărilor când vor fi găsiţi, având în vedere că astfel s-au respectat doctrinele eretice de predecesorilor noştri, de cinstită pomenire, Constantin şi Teodosie cel Tânăr. Fiind astfel decretaţi ca fiind nuli, ei să fie excomunicaţi din sfânta şi sobornicească Biserică Apostolică Ortodoxă, ca încălcând definiţiile mântuitoare şi veşnice ale celor treisuteşioptâsprezece părinţi şi cele ale binecuvântaţilor Părinţi care, prin Duhul Sfânt au decis la Efes; ca nimeni din preoţime sau laitate să li se permită să devieze de la constituţia sacră a crezului. Dimpreună cu toate inovaţiile sfântului simbol care au fost cauzate la Calcedon să fie anatematizată erezia celor care nu mărturisesc că unul născut Fiu al lui Dumnezeu a fost cu adevărat întrupat şi a devenit om prin Duhul Sfânt şi din fecioara Maria, *Theotokos* ci în conformitate cu orgoliul lor ciudat, fie din cer sau o simplă blasfemie şi apariţie. Pe scurt, fiecare erezie şi orice altă nouă inovaţie cu privire la gândire şi la limbaj, a fost creată în violarea simbolului sacru în orice loc şi timp. În măsura în care este datoria providenţei imperiale, de a furniza subiecţilor cu o deliberare, securitate, nu numai pentru prezent ci şi pentru viitor, decretăm că sfinţii episcopi să subscrie acestei enciclice sacre atunci când ea este arătată lor, ca şi o declaraţie distinctă ca ei să conducă prin crez pe cei treisuteşioptâsprezece părinţi. Prin definiţie care s-au adunat în oraşul mitropolitan al Efesului, că simbolul sacru al celor treisupteoprâsprezece părinţi se cuvine să conducă – în timp ce ei anatematizează fiecare piatră de poticnire ridicată la Calcedon faţă de credinţa ortodocşilor şi să respingă în întregime Bisericile ca şi un impediment la bunăstarea noastră generală.”

• „Cei care după ce au redactat această scrisoare sacră, pe care am realizat-o în conformitate cu voinţa lui Dumnezeu în încercarea de a împlinii acea unitate pe care toţi o dorim pentru Bisericile lui Dumnezeu, vor încerca să aducă înainte ca să numească inovaţiile credinţei pe care le-am redactat la Calcedon, fie în scris, fie prin instrucţie, în orice manieră sau loc sau timp – cu privire la aceste persoane care sunt cauza confuziei şi tumultului în Bisericile lui Dumnezeu şi între subiecţii noştri şi duşmanii lui Dumnezeu şi faţă de siguranţa noastră, le poruncim în conformitate cu legile decretate de predecesorul nostru Teodosie de sfântă pomenire, împotriva unui astfel de rău, la care legile sunt subjugate la această Enciclică sacră – adică episcopi şi cler care au fost depuşi; dacă monahii sau laicii sunt subiectul exilului şi a oricărui fel de confiscaţie şi pedepsiţi de cele mai crude pedepse.”

• „Astfel sfânta şi consubstanţiala Treime, Creatorul şi Susţinătorul universului, care a fost cinstit de către noi, primind în acest moment o slujbă din mâinile noastre pentru distrugerea aşa-numitelor pedepse şi confirmarea tradiţiilor adevărate şi apostolice ale crezului care au fost declarate favorabile şi pline de milă sufletelor noastre şi tuturor subiecţiilor noştii, dacă ne vor ajuta ca să păstrăm pacea lumii.” [*Patrologia Graeca* 86, 2599-2604].

•

• Refuzul patriarhului Acachie de a semna enciclica

•

• Timotei Aelurus şi Petru cel Plin, reprezentând respectiv patriarhatele Alexandriei şi al Antiohiei, au semnat documentul. Anastasie, patriarhul Ierusalimului a semnat la fel cum au semnat aproximativ cinci sute de episcopi. Acachie, patriarhul Constantinopolului, a refuzat să semneze. Motivul lui de a nu semna nu pare că a fost teologic, din moment ce Acachie a fost un lider între monofiziţi şi anti-calcedonieni în timp ce era preot în capitală. Se crede că Acachie a ţinut la Calcedon din cauza canonului Douăzecişiopt care a ridicat scaunul Constantinopolului la un fel de egalitate cu vechea Romă. Aceasta ar putea fi o simplificare. Acachie a primit două scrisori de la papa Simplicius care îl chema să nu semneze enciclica. Acachie a fost pronunţat depus dar condamnarea nu pare că a fost dusă la îndeplinire.

•

• Timotei Aelurus şi respingerea monofizitismului extrem

•

• În cele din urmă Timotei Aelurus a dezamăgit aripa eutihiană a partidului monofizit, căci el şi-a stabilit clar poziţia despre natura umanităţii lui Hristos. „Hristos a fost de aceiaşi natură cu noi în carne şi de aceiaşi natură cu Tatăl în Dumnezeire.” Se pare că eutihienii susţin că natura divină a lui Hristos a absorbit complet natura umană şi carnea lui Hristos a fost „cerească.” Eutihienii din această perioadă înainte l-au privit pe Timotei Aelurus şi Petru cel Plin ca şi calcedonieni. Timotei a fost de succes în obţinerea marii sale dorinţe de a ţine un sinod la Efes.

•

• Timotei Aelurus şi Sinodul de la Efes

•

• Timotei Aelurus a prezidat un sinod de peste aproximativ cinci sute de episcopi la Efes. Sinodul lui Timotei a promovat o anatemă asupra Sinodului de la Calcedon, acel sinod care „a întors lumea cu susul în jos.” Acest sinod a anulat drepturile patriarhale conferite de Constantinopol. Petru cel Plin s-a întors la Antiohia fără opoziţie – scaunul a fost vacant din cauza morţii episcopului Iulian. Timotei Aelurus a intrat în Alexandria cu tiumfalism. Comportamentul său era dincolo de reproş. El a tratat cu amabilitate ofiţerul care l-a arestat cu aproximativ şaptesprăzece sau optâsprăzece ani mai înainte. S-a comportat frumos cu Timotei Salafaciolus, oferindu-i o leafă din veniturile bisericii – un dinar pe zi, lucru sufícent pentru un monah. Timotei Salafacilous nu a opus rezistenţă, întorcându-s la mănăstirea pe care mai înainte a părăsit-o pentru a îşi asuma greutatea datoriei de patriarh. Bunătatea şi gentileţea lui Timotei Aleurus a iritat pe mulţi dintre susţinătorii lui, căci el a refuzat să abordeze „strict” pe proterieni. El a cerut numai o renunţare verbală a Sinodului de la Calcedon ca şi o prerechizită pentru comuniune. Timotei a adus rămăşiţele trupului lui Dioscor înapoi la Alexandria şi l-a înmormântat cu cinste dimpreună cu restul patriarhilor acelui oraş.

• Se pare că Timotei Aelurus a dobândit victoria. El nu s-a aşteptat la provocarea primită de la patriarhul Acachie. Patriarhul Constantinopolului a început să creeze intrigi pentru restaurarea lui Zenon ca şi împărat. El a avut susţinere de la Împărăteasa văduvă Verina. Nu a fost o mişcare lipsită de înţelepciune, fiindcă Zenon avea în spatele lui cea mai puternică forţă militară din imperiu – isaurienii. Acachie putea împărţii capitala care avea încă numeroşi susţinători la Calcedon în timp ce enciclica lui Basilicus i-a înfuriat pe acei calcedonieni şi a adus pe alţii în apărarea Calcedonului, fie pentru motive teologice sau pentru importanţa pe care au ataşat-o Canonului Douăzecişiopt. Patriarhul Acachie a apelat la celebrul Daniel Stilitul.

•

• Patriarhul Acachie şi Sfântul Daniel Stilitul

•

• Sfântul Daniel (mort în 493) a fost cel mai celebru dintre ucenicii Sfântului Simeon Stilitul – de fapt, Daniel a fost cel care a primit moştenirea lui Simeon după moartea acestuia din urmă. Daniel a petrecut primi săi ani la Samosata şi în alte mănăstiri din est. Când a ajuns la Constantinopol era deja de patruzecişişapte de ani. Daniel ara considerat un profet şi a avut încredere deplină în împăratul Leon I şi Sfântul Ghenadie patriarhul Constantinopolului din 458 până în 471. Sfântul Ghenadie a avut o reputaţie excelentă în Constantinopol şi în alte locuri. Hirotonirea Sfântului Ghenadie a împuternicit şi mai mult reputaţia acestuia din urmă. Fiind prezent împăratul, Sfântul Ghenadie l-a hirotonit pe Daniel preot fără ca Daniel să părăsească stâlpul său. Viaţa şi sfinţenia puterii de rugăciune a sfinţeniei lui au devenit faimoase în tot imperiul. Mai mult Sfântul Ghenadie a fost un teolog şi un exeget. Deşi mai de vreme în viaţa sa în 431 Sfântul Ghenadie a scris o critică la cele *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril şi l-a acuzat pe Sfântul Chiril de blasfemie în *Ad parthenium,* lucrarea sa în adăugare la Volumul papei Leon, din ale cărui fragmente mai avem şi astăzi, au stabilit ortodoxia lui. Binecuvântat de Sfântul Ghenadie şi stabilindu-şi propria faimă pentru sfinţenie şi daruri profetice, Sfântul Daniel s-a pogorât de pe stâlpul său pentru al ajuta pe Acachie. Acest act a creat un sens de tensiune dramatică. *Vita Danielis* ne relatează că atunci când Sfântul Daniel s-a confruntat cu Împăratul Basilicus una dintre gărzile gotice „a căzut moartă” şi Basilicus a fost ameninţat cu judecata. Prezenţa duhovnicească a Sfântului Daniel a forţat esenţial pe Basilicus să se scuze şi să îşi strice strategia. La un anumit moment Acachie a primit o replică de la papa Simplicius, care l-a lăudat pe Acachie pentru tăria voinţei sale într-o situaţie critică. Papa Simplicius i-a scris lui Basilicus şi tuturor arhimandriţilor din Constantinopol insistând pe mutarea lui Timotei Aelurus. Basilicus a renunţat în cele din urmă. S-a redactat o nouă enciclică, o altă „sfântă enciclică,” care l-a denunţat pe Nestorie şi Eutihie „cu restul ereziilor.” Mai mult, s-au reafirmat drepturile patriarhului şi s-a condamnat orice reîntâlnire a unui sinod nou.

•

• Întoarcerea împăratului Zenon şi asasinarea lui Basilicus

•

• Spre finele lui August în 476 Zenon s-a întors în Constantinopol cu trupele sale isauriane. Prin decembrie un edict a abrogat autoritatea împăratului Basilicus, care a dispărut din istorie. Rumoarea a fost „imună ca zidul” – care era aproape de adevăr – Basilicus şi familia sa au fost îngropaţi într-o cisternă în Capadocia unde au murit de foame.

• Primii cinci sute de episcopi care au semnat prima enciclică a lui Basilicus s-au grăbit să facă amenzi cu patriarhul Acachie cu excepţia lui Timotei Aelurus. Au mai existat doi alţii episcopi – Anastasie al Ierusalimului şi Epifanie de Migdala. Episcopii au pretins că au fost „obligaţi” să semneze şi o astfel de scuză a fost acceptată din motive evidente.

•

• Moartea lui Timotei Aelurus şi alegerea lui Petru Mongus

•

• Cei doi patriarhi monofiziţi, Timotei Aelurus în Alexandria şi Anastasie în Ierusalim au fost lăsaţi singuri din cauza vârstei lor – s-a crezut că este mai bine să fie lăsaţi să moară. Papa Simplicius în *Scrisoarea* 8 a sugerat că Zenon trebuia să îl execute pe Timotei Aelurus ca şi o mulţumire pentru întoarcerea la tronul imperial. Zenon a respins sfatul. Timotei a murit pe la mijlocul lui 477, nu cu mult după ce Zenon a cucerit tronul. Monofiziţii din Alexandria au ales

şi au hirotonit pe Petru Mongus, o companie exilată a lui Timotei Aelurus. Din nou au existat acuzaţii ale unei hirotoniri neobişnuite. În scrisoarea sa către Simplicius (*Scrisoarea* 8), Acachie a pretins că Petru Mongus a fost hirotonit numai de un episcop, în grabă la miezul nopţii mai înainte ca Timotei să fie înmormântat. Că Petru a fost hirotonit noaptea a fost în conformitate cu o practică obişnuită în Alexandria şi Acachie trebuia să fie conştient de aceasta. În Alexandria succesorul patriarhal a fost aşteptat să ţină priveghere lângă trupul patriarhului decedat şi să ia cu propriile sale mâni palliumul Sfântului Marcu de pe gâtul patriarhului. Că numai un episcop l-a hirotonit pe Petru Mongus este o altă acuzaţie care dacă este adevărată, a violat legile canonice. Există puţine îndoieli că Petru a fost acceptat de populaţie. Ceea ce a fustrat şi a înfuriat pe papa roman a fost cererea patriarhului Acachie ca Petru Mongus să nu fie recunoscut pentru a se descoperii că Acachie negocia cu Petru Mongus. În acest moment papa roman susţinea pe cei doi calcedonieni – Timotei Salafaciolus în Alexandria şi Calendio în Antiohia.

•

• Un timp de necaz în Antiohia

•

• În mijlocul lui 478 Anastasie, patriarhul Antiohiei a murit. Martirius, un oponent al Sinodului de la Calcedon a fost ales şi hirotonit patriarh al Antiohiei. Martirus a cheltuit puţin în a lăsa poziţia sa să fie cunoscută. Zaharia oferă textul unei enciclice trimise de Martirius în care a pretins că adevărata credinţă se găsea în primele trei sinoade de la Nicea, Constantinopol şi Efes. Mai mult oricine accepta orice altă învăţătură nouă sau doctrină de la orice alt sinod, „Sardica, Ariminum sau Calcedon” trebuia anatematizat. Situaţia în Antiohia se îndrepta spre anarhie. Majoritatea populaţiei în Antiohia a fost anticalcedoniană dar au mai rămas un grup calcedonian puternic, constând mai mult din clasa superioară şi din ofiţeri imperiali. După *Chronologia* Ioan Malalas (15, 103), evreii din Antiohia i-au susţinut pe calcedonieni, rezultat care a dus la masacrarea evreilor de către anti-calcedonieni.

•

• Numirea lui Calendio ca patriarh al Antiohiei

•

• Împăratul Zenon l-a depus şi exilat pe Petru cel Plin. Pe calea sa în exil Petru a scăpat şi a intrat într-o mănăstire a susţinătorilor lui unde braţul imperial nu îl putea ajunge. Susţinătorii lui Pentru cel Plin l-au scos pe Ioan Codonatus ca şi candidat la patriarhie, un om pe care Petru cel Plin l-a hirotonit ca episcop de Apamea, deşi Ioan nu a locuit niciodată acolo. Autorităţile imperiale au respins candidatul şi l-au ales pe Ştefan I. Imediat monofiziţii l-au acuzat pe Ştefan I de a fi nestorian, o acuzaţie pe care nu au putut-o susţine substanţial. În orice caz, Ştefan I a fost omorât de o gloată. Un alt Ştefan a fost hirotonit patriarh de Acachie pentru a lua locul patriarhului asasinat. Ascest act realizat de Acachie a dus la alte acuzaţii, chiar şi de la papa Simplicius. De această dată subiectul a fost „puterea” şi „autoritatea” scaunului de la Constantinopol şi încălcarea drepturilor altor scaune. Acachie i-a răspuns papei Simplicius că el a acţionat numai pentru a-i asigura că un episcop ortodox a umplut scaunul Antiohiei şi pentru a nu stabilii un precedent. Simplicius a domolit şi a acceptat „alegerea neobişnuită” cu condiţia şi cu înţelegerea că *ne in unsum posteritatis veniat statuta patrorum confundat.* Ştefanul hirotonit de Acachie a murit în curând şi monofiziţii din nou au susţinut candidatura lui Ioan Codonatus. Zenon, determinat care a fost determinat să nu aibă nimic de a face cu partidul susţinut de Vasilicus de Basilicus, a conferit cu patriarhul Acachie şi ambii au fost de acord cu privire la Calendio, apocrisiarul din Antiohia la Constantinopol. Unele surse – Teofan

şi Teodor Lector – pretind că Calendio a fost şi el hirotonit la Constantinopol dar aceste lucru pare puţin probabil, în special în lumina scrisorilor papei Simplicius către patriarhul Acachie. El a fost probabil hirotonit în Antiohia sub o supraveghere imperială apropiată. Portretul din Calendio din câte este relatat în surse este proaspăt. Caracterul său vine din principiu. El a fost un susţinător solid al Sinodului de la Calcedon şi deşi el a fost întotdeauna voitor să ofere concesiuni, nici o concesiune nu a fost schimbată ca şi sacrificiu pentru principiile şi crezurile sale teologice.

• Calendio a anatematizat pe Petru cel Plin dar a adăugat la *Trisaghion* o schimbare importantă – mai înainte de „şi a fost răstignit pentru noi," Calendio a adăugat „Hristos regele nostru." A fost o lovitură puternică, fiindcă nici monofiziţii şi nici calcedonienii nu au putut obiecta la această frazare. Calendio a împlinit altceva semnificativ, ceva uitat de mult în Biserica vestică – el i-a împăcat pe eustaţienii schismatici. Calendio, având moaştele Sfântului Eustaţiu le-a adus din exil în Antiohia, a reconciliat pe eustaţieni cu biserica la Antiohia şi astfel a vindecat schisma care a durat timp de o sută şi cincisprezece ani.

•

• Intrigile politice şi ecclesiale

•

• Acachie, care era un pragmatist, a realizat destul de bine care era stadiul afacerilor. În vest nu mai era nici un împărat, lucru ce a însemnat că Simplicius al Romei a fost dependent de Zenon. A fost informat de noile schisme în trupul anti-calcedonienilor. Zaharia ne informează în *Istoria Bisericii* (5, 4) că episcopul de Ioppa, Teodot, a insistat pe o eradicare completă a Sinodului de la Calcedon şi volumul papei Leon se pretinde că a fost susţinut de treizeci de mii de monahi egipteni. Proterienii au încercat să se reconcilieze cu Petru Mongus, care după ce a auzit de ameninţările cu depoziţia şi exilul de către Zenon, au trăit în mănăstirile monofizite fără să renunţe la patriarhat braţul imperial nu îl putea ajunge în aceste mănăstiri. Zenon a insistat ca Timotei Salafaciolus să fie pus pe tronul alexandrin pentru tot restul vieţii. Această acţiune a fost luată. Rezultatul a fost izbugnirea a mai multă violenţă în Alexandria şi de această dată populaţia l-a acuzat pe Timotei Salafacious. Spre finele lui 481 şi începutul lui 482 Timotei Salafaciolus, un bătrân care ştia că nu are să mai trăiască mult şi-a trimis prietenul şi monahul pahomian, Ioan Talaia, la Constantinopol pentru a cere ca succesorul său să fie ales în clerul egiptean.

•

• Ioan Talaia şi Petru Mongus

•

• Comanadantul militar isaurian, Illus, care a pavat calea pentru întoarcerea cu reuşită a lui Zenon la Constantinopol, a devenit implicat acum în intriga împotriva lui Zenon. Se pare că Ioan Talaia l-a căutat pe Illus în Constantinopol. Zenon, care a aprobat „alegerea liberă" în Alexandria era conştient că Illus complota împotriva lui cu prefectul din Alexandria. Mai înainte de a părăsii Constantinopolul autorităţile au extras un jurământ de la Ioan Talaia că nu v-a căuta tronul patriarhal al Alexandriei. Timotei Salafacioulus a murit la scurt timp – există un vag cu privire la data actuală dar Schwartz o plasează pe februarie 482. Populaţia din Alexandria a reconfirmat alegerea lui Petru Mongus. Ioan Talaia, încălcându-şi jurământul, a fost hirotonit ca şi patriarhul calcedonian al Alexandriei. Informaţiile care ne vin de la Liberatus al Cartaginei în *Breviarum causae Nestorianorum et Euthychianorum* (17, 3) este că Ioan Talaia l-a informat pe Illus, atunci în Antiohia, de data alegerii dar nu la informat pe Acachie sau Zenon. Împăratul a fost furios că Ioan Talaia şi-a încălcat jurământul şi l-a acuzat

de sperjur. În *Istoria Bisericească* a lui Evagrie Scolasticul Zenon este citat că l-a informat pe papa Simplicius că nu l-a recunoscut în nici un fel pe Ioan, un om care şi-a încălcat jurământul şi acesta a fost singurul motiv pentru care hirotonirea nu i-a fost recunoscută. Zenon a optat pentru Petru Mongus dar cu condiţii. Petru a acceptat o profesiune teologică a credinţei trasă de Acachie – Petru şi-a trimis o delegaţie în Constantinopol pentru a-şi argumenta cazul. Profesiunea de credinţă trasă de patriarhul Acachie a devenit celebrul *Henotikon* a lui Zenon. A fost gata în mijlocul lui 482.

•

• Henotikonul lui Zenon

• 482

•

• „Împăratul Cezar Zenon, pios, victorios, triumfător, suprem, pururea adoratul August, clericilor şi episcopilor şi monahilor şi laicilor din Alexandria, Egipt, Libia şi Pentapolis.”

• „Fiind asigurat de origine şi constituţie, puternica şi invincibila apărare a suveranităţii noastre este credinţa dreaptă şi adevărată, care, prin inspiraţie divină, a fost aşezată de treisuteşioptsprezece părinţi adunaţi la Nicea şi o sutăşicincizeci de părinţi care, în acelaşi fel, s-au întâlnit la Constantinopol, au confirmat ceea ce noi analizăm ziua şi noaptea prin intermediul rugăciunii, picturilor zeloase şi a legilor pentru ca Sfânta şi Apostolica Biserică din orice loc să fie multiplicată, maica nesticăcioasă şi nemuritoarea posesoare a sceptrului nostru. Această laicitate evlavioasă, continuând în pace şi unanimitate cu respect la Dumnezeu să poată ca împreună cu episcopii, prea iubiţii de Dumnezeu, clerul, arhimandriţii şi monahii să ofere cererile lor acceptabil din partea suveranităţii noastre.”

• „Atâta vreme cât marele nostru Dumnezeu şi Mântuitor Iisus Hristos, care s-a întrupat şi a fost născut din fecioara Maria, sfânta fecioară şi *Theotokos*, aprobă şi acceptă mărirea noastră concordantă şi slujba, puterea duşmanilor noştii v-a fi zdruncinată şi distrusă şi v-a aduce pace cu binecuvântările ei, temperată, fruct abundent şi tot ceea ce îi este trebuincios omului v-a fi oferit liber.”

• „De atunci credinţa irepresibilă este păstrată în noi şi în domeniul roman, petiţii au fost oferite nouă de la arhimandriţi evlavioşi şi de la eremiţi şi alte persoane venerabile, rugându-ne cu lacrimi ca unitatea să fie pronunţată pentru Biserici şi ca mădularele să fie unite împreună pe care duşmanul binelui l-a distrus, cu conştiinţa că apărarea v-a cădea asupra lui atunci când el v-a asalta trupul cu toată condiţia lui. Din moment ce se întâmplă ca din nenumătatele generaţii care pe parcursul a mai multor ani s-au retras din viaţă şi dintre care unii s-au mutat de la noi lipsiţi de regenerare şi în timp ce alţii au fost născuţi pe baza călătoriei inevitabile a omului fără să participe la euharistie. Multe crime s-au perpetuat. Nu numai pământul ci şi aerul a fost poluat de o mulţime de vărsare de sânge. Pentru ca acest stadiu al lucrurilor să fie schimbat în bine, cine nu s-ar ruga? Pentru acest motiv am fost nerăbdători ca voi să fiţi informaţi că noi şi Bisericile din fiecare colţ nu am susţinut şi nici nu am avut alt simbol sau învăţătură sau definiţie a credinţei sau crez decât simbolul credinţei menţionat şi confirmat mai sus a celor tresuteşioprâsprăzece părinţi. Dacă vreo persoană crede aşa, îl declarăm străin, după cum am spus, păstrătorul suveranităţii noastre şi al primirii acestui mesaj singur sunt toţi oamenii botezaţi când doresc iluminarea mântuirii.”

• „A fost acest simbol pe care toţi Sfinţii Părinţi s-au adunat la Efes după cum a urmat, care au trecut condamnarea depoziţiei asupra neevlaviosului Nestorie şi care subsecvent şi-a retras simţămintele. Acest Nestorie şi restul i-au împărtăşit sentimentele. Pe acest Nestorie îl anatematizăm, dimpreună cu Eutihie şi restul care susţin opinii contrare celor menţionate mai

sus, primind în acelaşi timp cele *Doisprezece capitole* ale lui Chiril, de binecuvântată pomenire, arhiepiscop al Bisericii Catolice a alexandrinilor."

• „Mai mult, mărturisim că Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu, care şi-a asumat cu adevărat umanitatea, adică Domnul nostru Iisus Hristos, car este consubstanţial cu Tatăl cu privire la dumnezeire şi consubstanţial cu noi cu privire la umanitate, că El, pogorându-se şi devenind întrupat de la Duhul Sfânt şi de la Maria şi Fecioara şi *Theotokos* este una şi nu două. Căci afirmăm că ambele miracole şi suferinţele pe care le-a îndurat voluntar în carne sunt cele ale unei persoane singure. Căci noi nu acceptăm în nici un caz pe cei care fac o diviziune sau o confuzie sau introduc o fantomă. Căci această întrupare cu adevărat nepăcătoasă din *Theotokos* nu a produs o adăugare a unui Fiu fiindcă Sfânta Treime a continuat ca o Treime chiar şi atunci când o persoană din Treime, Dumnezeu Logosul, a devenit întrupat. Ştiind că Sfintele Biserici Ortodoxe din toate părţile şi nici preoţii iubiţi de Dumnezeu care sunt la capul lor şi nici propria noastră suveranitate nu ne-au permis şi nici nu ne permit orice alt simbol sau definiţie de credinţă decât acele sfinte definiţii menţionate mai sus, noi ne-am unit fără nici o ezitare."

• „Aceste lucruri vi le-am scris fără să afirmăm o nouă formă de credinţă, ci din asigurarea voastră. Oricine care crede astfel, în prezent sau în alte vremuri, fie la Calcedon sau în alte sinoade, îl anatematizăm. Şi în special sus menţionatul Nestorie şi Eutihie şi cei care le susţin doctrinele. Legaţi-vă de maica duhovnicească a Bisericii şi în ea bucuraţi-vă de aceiaşi comuniune cu noi, căci după cea menţionată mai sus şi după singura definiţie a credinţei, adică cea a celor treisuteşioptâsprăzece părinţi. Căci Maica voastră cea sfântă Biserica aşteaptă să vă îmbrăţişeze ca şi pe nişte copii adevăraţi şi iubeşte să vă asculte cuvintele, interzise atât de multă vreme. Grăbiţi-vă căci făcând astfel vă ve-ţi pune în slujba Stăpânului şi Mântuitorului şi Dumnezeu, Iisus Hristos şi vi se v-a poruncii suveranitatea noastră." [*Patrologia Graeca* 86, 2619-2626].

• *Henotikonul* v-a rămâne poliţa oficială a lui Zenon pe tot parcursul domniei şi a continuat sub domnia Împăratului Anastasie I (491-518). *Henotikonul* a fost repede acceptat de patriarhii Constantinopolului, Alexandriei şi al Ierusalimului. Testul teologic al lui Petru Mongus a devenit vehicolul unităţii estului. Simplicius al Romei l-a respins lucru la care trebuia să ne aşteptăm. Simplicius a apărat deja pretenţia lui Iaon Talia la scaunul patriarhal din Alexandria – Ioan a fugit în Roma după recunoaşterea lui Petru Mongus. Ceea ce putea face Roma cel mai mult pentru el a fost să îl facă episcop de Nola. Simplicius a murit la scurtă vreme după 483.

•

• Papa Sfânt Felix III

•

• Un nou episcop al Romei, Sfântul Felix (483-492) a luat o acţiune decisivă. Felix a trimis o delegaţie a legaţilor la Constantinopol pentru a cere depunerea lui Petru Mongus. Delegaţia papală a reuşit să greşească în misiune – delegaţia a comunicat cu patriarhul Acachie şi a auzit numele lui Dioscor şi Petru Mongus citite din diptice. Sfântul Felix al II-lea a ţinut un sinod roman în iulie 484 care a suspendat legaţii şi l-a excomunicat pe Acachie. Astfel a început Schisma Acachiană, o schismă între Roma şi Constantinopol care v-a dura timp de treizecişicinci de ani. Felix III i-a scris o scrisoare lui Zenon în care l-a sfătuit „să înveţe cele duhovniceşti de la comandanţii lui" şi să „nu dorească să înveţe" în Biserică. Această scrisoare este considerată începutul confruntării dintre papalitate şi imperiu – ironic într-un anume sens fiindcă papa Sfânt Felix III se pare că a fost primul episcop al Romei care şi-a anunţat alegerea sa împăratului.

•

• Exilul lui Calendio şi întoarcerea lui Petru Mongus

•

• Situaţia din Antiohia nu a fost atât de strălucită pe cum credeau Zenon şi Acachie. Când l-au hirotonit pe Calendio ca patriarh, ei ştiau că este în urma Sinodului de la Calcedon. Calendio nu a fost deschis faţă de un ordin imperial atunci când se implica o problemă imperială şi mai ales atunci când se implica o problemă de principiu legată de credinţa teologică. Lui i s-a poruncit acum să condamne Calcedonul şi să stabilească o comuniune cu Petru Mongus. A refuzat. Zenon şi Acachie au decisă să se descotorosească de Calendio. Filoxen de Hierapole [Mabbug] [440-523] a apărut ca şi un acuzator al lui Calendio. Filoxen a fost numit episcop de Mabbug de Petru ce Plin din 485. Calendio a fost arestat şi condamnat ca şi trădător pentru o complicitate în mişcarea rebelă a lui Illus şi Leonţiu în 484. Numai Calendio a fost depus. Cu el încă alţi zece episcopi, inclusiv Nestor al Tarsului şi Eusebiue de Samosata au fost depuşi. Calendio a fost trimis în exil unde a şi murit. Petru cel Plin a luat din nou tronul patriarhal din Antiohia – pentru a treia oară. Primul act al lui Petru a fost mutarea cuvintelor din *Trisaghion* de către Calendio – „Hristos regele nostru.” Petru a ţinut tronul Alexandriei pe o perioadă scurtă a vieţii sale – el a murit în 488.

•

• Mărturisirea credinţei a Bisericii din Persia

•

• Numai scaunul Romei a rămas calcedonian – toţi patriarhii estici au fost acum sub controlul anti-calcedonienilor. Pentru est afară de Imperiul Roman comunităţile creştine au fost diofizite dar şi anticalcedoniene – acolo comunităţile au fost mai mult decât orice penetrate de gândirea nestoriană. Barsoma de Nisibis a organizat Biserica în Persia la Sassanid pe o mărturisire actuală a confesiunii doctrinare sub o terminologie nestoriană care înţelegea cele „două naturi.” Mai există un crez din Biserica din Persia, datând din 486.

• „Credinţa noastră trebuie să fie una din naturile divine în trei persoane perfecte: o Treime adevărată şi veşincă Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Aceasta este mărturisirea prin care păgânismul este cucerit şi iudaismul este mustrat. Mai de parte, cu privire la *iconomia* lui Hristos, credinţa noastră trebuie să fie în mărturisirea celor două naturi ale Dumnezeirii şi umanităţii. Fie ca nici unul dintre noi să nu introducă amestecarea, confuzia şi amestecarea în diversităţii a acestor două naturi, văzând că Dumnezeirea rămâne neschimbată în propriile caracteristici şi umanitatea rămâne a ei. Noi unim diversităţile celor două naturi într-o maiestate şi adoraţie din cauza desăvârşirii şi unirii neamestecate – συναφεία – care a existat între dumnezeire şi umanitate. Dacă crede cineva sau îi învaţă pe alţii că suferinţa sau schimbarea se pot ataşa Dumnezeirii Domnului sau dacă nu ţine mărturisirea Dumnezeului perfect şi a omului desăvârşit în unitatea persoanei Răscumpărătorului nostru, să fie anatema.”

• Aici noţiunea nestoriană de conjuncţie se face clar simţită şi gândirea lui Teodor de Mopsuestia asupra hristologiei este aparentă. Biserica nestoriană a prins fiinţă. După 489 şcoala de la Nisibis v-a oferii o temelie pentru a-şi continua existenţa afară din Imperiul Roman.

•

• Şcolile din Nisibis şi Edesa

•

• Edesa

•

• Edesa era un centru de confuzie. Pro-chirilianul Rabbula a fost episcop de Edesa din 412 până la moartea sa în 435. Rabulla a oprimat puternic nestorianismul şi a atacat scrierile lui Teodor de Mospuestia. Rabulla a tradus lucrarea Sfântului Chiril *De recta fide* în siriană şi a ţinut cel puţin o predică înţepătoare împotriva lui Nestorie. Edessa (în prezent Urfa) a fost încă de la început centrul creştinismului sirian. Biserica sa este cunoscută ca fiind cel mai vechi edificiu creştin. Edessa a fost probabil casa vechilor sirieni şi a versiunilor Peşitta ale Noului Testament. A fost probabil casa *Diatesaronului.* Edessa a fost mult mai legată de Persia decât de lumea elinică.

• În 436 Ibas a înlocuit pe pro-chirianul Rabulla ca episcop de Edessa. Ibas (care a fost subsecvent condamnatul la al Cincilea Sinod Ecumenic, 553) nu era simpatizantul Sfântului Chiril. Ibas a scris o scrisoare episcopului persan Maris de Seleucia-Ctesifon în care Ibas se plânge de necazurile partidului lui Chiril în Edessa şi neagă *communicatio idiomatum.* Cu Ibas ca episcop, Edessa a devenit un refugiu al antiohienilor intrasingenţi. La Edessa au venit şi creştini persani. Sfântul Efrem Sirul s-a reaşezat în Edesa (din Persia) în aproximativ 365. În Edessa Efrem şi-a stabilit celebra şcoală, numită „şcoala persanilor.” Numai după Efrem Grecul se intensifică atmosfera. Părinţii greci, aghiografii şi asceticii sunt traduşi. La începutul secolului cinci cei din Edesa teologhiseau după modelul lui Teodor de Mopsuestia şi Diodor al Tarsului. Tocmai pentru acest motiv şcoala din Edessa a fost temporar închisă sub Rabulla. A fost redeschisă sub Ibas. Disensiunile au început foarte repede în „frăţietatea” şcolii şi în 457 intransigenţii au fost mutaţi dincolo de frontiera persană. Odată cu ei şi celebrul cap al şcolii, Narsaia fugit din Nisibis unde episcopul de acolo, Barsumas l-a rugat să rămână şi să stabilească şcoala. Narsai a devenit unul dintre teologii formativi ai Bisericii nestoriene. În 489 şcoala de la Edessa a fost închisă definitiv la porunca împăratului Zenon.

•

• Nisibis

•

• În aceşti ani Biserica persană s-a rupt deplin de bizanţ şi s-a retras în tradiţiile ei locale. De atunci înainte, teologia antiohiană a devenit crezul naţional sau mai bine spus al statului creştinilor persani şi şcoala din Nisibis devine centrul duhovnicesc al Bisericii „nestoriene.” S-ar fi mai potrivit să vorbim despre „nestorianism” decât de „credinţa lui Teodor şi Diodor.” Biserica nestoriană este de fapt Biserica lui Teodor de Mopsuestia. Teodor a fost învăţătorul în Biserica siro-persană. Toată teologia „nestoriană” este numai un comentariu ascultător la lucrările lui: „ca şi un prieten al lui Dumnezeu, binecuvântatul mar-Teodor, episcop şi interpretator al sfintelor cărţi, a explicat credinţa.” În teologia greacă tradiţia antiohiană este persecutată de multă vreme. Teologia siriană primeşte un nou sens, este dezelinizată şi devine mai semitică. Teologii sirieni s-au ferit de filosofie ca şi de o glosă. „Teologia” istorică a lui Teodor a fost mai mult un fel de elinism acceptabil gusturilor semitice fiindcă pentru Teodor teologia era mai mult filologie decât filosofie.

• Există o anumită similaritate între metoda „istorică gramaticală” a antiohienilor şi exegeza rabinică a estului. Foarte caracteristic teologiei siriene este o metodă specifică şi particulară de erudiţie care ne aminteşte parţial de Talmud. Teologia siriacă a fost o „şcoală” de teologie în sensul strict al cuvântului. Influenţa conducătoare a şcolii teologice este legată de şcoala de la Nisibis, care a ajuns la zenit destul de repede. Deja în 535 Cassiodor de Vivarium arată către şcoala din Nisibis şi la şcoala din Alexandria ca şi şcoli creştine „model.” Îndreptările şcolii au ajuns până la noi din 496, dar nu este dificil să identificăm în aceste îndreptări ca trăsături ale unui sistem mai antic şi mai tradiţional. Şcoala de la Nisibis a fost o

şcoală tipic semitică – care ne reaminteşte cel mai mult de şcoala rabinică evreiască, un *„beth-hamidash.”* Mai întâi, nu a fost doar o şcoală ci şi un dormitor. Toţi trăiau împreună, în chilii, în casa şcolii. Toţi compuneau o singură „frăţietate” compusă din studenţi tineri şi bătrâni. Cei care au terminat cursul – se numeau „investigatori” şi rămâneau în dormitor. Acesta nu era o mănăstire. „Fie ca toţi cei care vor să ducă o viaţă strictă,” spun îndreptările, „să meargă la mănăstire sau în deşert.” Scriptura era în mod natural subiectul gândiri. Era un curs de trei ani. Ei începeau cu Vechiul Testament şi îl studiau în toţi trei anii. Citeau textul şi îl copiau. Urma apoi exegeza. Unul dintre învăţători, „învăţătorul de pronuncţie” învăţa masortatul sirian, vocalizarea textului şi semnele diacritice. Un altul, un „învăţător care citea,” învăţa cântarea şi citirea liturgică – „corul dimpreună cu învăţătorul.” Învăţătorul şef – sau „rabban” – se numea şi „Interpretator.” În învăţătura sa el era legat de „tradiţia şcolii.” Mai întâi, ei considerau învăţăturile venerabilului Efrem o astfel de tradiţie dar curând a fost Teodor de Mopsuestia cel care a fost recunoscut. El a fost considerat singura autoritate în Nisibis. „Îndreptările” de la Nisibis erau precaute cu privire la „speculaţie” şi „alegorii.”

• La finele secolului al optulea Genama a devenit capul şcolii din Nisibe (în 572) şi el a încercat să înlocuiască pe Teodor cu Sfântul Ioan Hrisostom. Acest lucru a provocat un protest furtunos. În adăugire, el a folosit alegoria. Nestorienii stricţi l-au considerat maniheu. Doctrina sa a moştenirii păcatul original părea mai mult a fatalism. Cu ajutorul autorităţilor persane, Genama a reuşit să ţină în frâu menegementul şcolii – el a compus noile îndreptări pentru ea în 590, dar jumătate din studenţi s-au împrăştiat. Alte şcoli au rămas credinciose tradiţiei din alte părţi ale Persiei – şi mănăstirile au rămas credincioase „tradiţiei” lui Teodor.

• Sinodul din 585 a cenzurat strict şi a interzis „interpretarea” lui Genama şi făcând aşa a confirmat că opinia binecuvântatului mar-Teodor trebuie considerată criteriul singur şi formal în toate problemele. Astfel, teologia siriană s-a oprit conştient în secolul cinci. S-a oprit în formulele din şcolile arhaice care au învăluit şi slăbit odată cu vârsta. Energiile creative cu greu putea găsii o ieşire prin cântarea liturgică. Nu a existat nici o mişcare lăuntrică în teologia „nestoriană” şi nici nu putea exista. Nestorienii au respins inchizivitatea vitală precum şi gândirea. În Siria Aristotel a fost studiat mult. Sirienii l-au gândit şi l-au explicat. Mulţumită sirienilor Aristotel a fost observat şi trecut vestului medieval. Teologia nestoriană nu a venit în contact cu aristotelianismul sirian. Există un articol foarte caracteristic în îndreptările de la Nisibis care interzicea studenţilor să trăiască cu „doctorii” sau naturaliştii care îl studiau pe Aristotel în Siria. Teologii nestorieni au evitat speculaţia dar acest lucru nu i-a mântuit de raţionalism. Ei au căzut în gândirea raţionalistă şi în cea legalistă. Într-o oarecare măsură aceasta a fost o întoarcere la creştinismul iudaic arhaic. Aşa este finalul istoric al teologiei antiohiene.

•

• Apariţia unor noi personalităţi: Filoxen şi Sever

•

• Italia a rămas sub controlul germanilor arieni în timp ce scaunul roman a rămas puternic calcedonian. Arianismul german latin în vest, nestorianismul persan afară de graniţa vestică şi patriarhatele Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului sub controlul monofiziţilor sau creştinilor anti-calcedonieni – aşa era realitatea vieţii Bisericii în acele vremuri.

• În această situaţie au apărut noi personalităţi. Una ar fi Filoxen de Ierapolis sau Mabbug. Comentariile lui Teofan la Filoxen sunt interesante. Teofan pretinde că Xenaias, forma elinizată care a devenit Filoxen, a fost un persan şi un sclav şi că el nu a avut nici un drept la preoţie

mai înainte ca Petru cel Plin să îl hirotonească şi că a fost născut în Tahal în provincia Beth-Garami şi că a studiat la Edesa şi aceste studii au rezultat în respingerea lui Filoxen din şcoala antiohiană de teologie.

• O altă personalitate care a apărut este cea a lui Sever, care a devenit patriarhul Antiohiei din 512 până în 518. Fără ca să fie asemenea lui Filoxen, Sever a fost puternic elinizat. Diferenţa între Filoxen şi Sever reprezintă latura influenţei monofizite la începutul secolului al şaselea. În această perioadă putem începe să discernem apărarea necalcedoniană.

•

• Moartea patriarhului Acachie şi situaţia moştenită de succesorii săi, Fravitta şi Eufemie

• Petru Mongus şi Fravitta

•

• După moartea în 489 a lui Acachie, patriarhul Constantinopolului, succesorul său Fravitta şi-a trimis enciclica obişnuită de întronare. Petru Mongus a încercat să calmeze pe mulţii monahi care au voit o condamnare a Sinodului de la Calcedon. Monahii au avut destulă putere în Egipt, în ciuda faptului că erau „lipsiţi de lider” – άκέφαλοι. Petru a încercat să calmeze aceşti monahi circulând predicile lui în care condamna Calcedonul. Acest lucru nu l-a mulţumit. Ei au voit o condamnare oficială, imperială. În răspunsul său către enciclica lui Fravitta Petru Mongus a scris *Henotikonul* care a anatematizat Calcedonul, ar fi fost potrivit lui să urmeze exemplul predecesorului său Acachie şi să condamne Sinodul de la Calcedon. Fravitta a murit la scurt timp după hirotonirea lui şi scrisoarea lui Pentru Mongus a căzut în mâinile succesorului lui Fravitta, Eufemie, un calcedonian puternic.

•

• Patriarhul Eufemie

•

• Populaţia din Constantinopol a devenit calcedoniană dar curtea imperială a stat înapoi, a stat încă cu poziţia pro-monofizită. Eufemie a respins propunerea lui Petru Mongus – mai mult, a rupt comuniunea cu Petru. Atât Eufemie cât şi Petru s-au angajat într-o retorică puternică unul împotriva celuilalt – se spune că Petru a tratat cu Eufemie la fel ca şi cum a tratat Chiril cu Nestorie. Moartea lui Petru Mongus în 490 a prevenit orice altă dezvoltare în această direcţie. Succesori lui Petru, Atanasie I şi Ioan I, au fost mai întâi interesaţi cu câştigarea „dizidenţilor” – άποσχισταί, cu aducerea monofiziţilor extremi la o poziţie mai moderată şi cu plasarea acestor „dizidenţi lipsiţi de lider” sub controlul patriarhatului Alexandriei. Atanasie I şi Ioan I au avut puţin timp să se angajeze în controversă cu alte scaune patriarhale. Poliţele imperiale au lăsat un pat atât de moale ca Alexandria singur, pentru a nu mai crea necaz adiţional în acest patriarhat problematic. Controversa între patriarhatul Alexandriei şi monahi a continuat dar într-o izolare faţă de poliţa imperială sau chiar faţă de interes. Poliţele imperiale au atras atenţia la Antiohia şi alte regiuni ale estului.

• Eufemiu, fiind calcedonian, a încercat să aducă o reconciliere cu Roma. Aici poliţele papale au făcut o gafă din relaţiile lor cu estul, căci papa Sfânt Felix III a insistat că schisma nu putea fi rezolvată numai dacă patriarhul Eufemie îşi anatematiza pe predecesorul său Acachie. O astfel de acţiune ar fi fost contra-productivă şi papa Felix III ar fi trebuit să realizeze lipsa de sens a cererii sale. Chiar dacă populaţia Constantinopolului a devenit pro-calcedoniană, ce bine ar fi putut rezulta din moment ce puterea locuia în Zenon, cu un împărat al cărui *Henotikon* a adus puţină pace între subiecţii săi? De ce să rişte Zenon această pace

relativă, tentativă cu imperiul şi să reconcilieze Constantinopolul cu un scaun care de fapt era afară faţă de controlul imperial în acele vremuri?

• O nouă era a început din aproximativ 488 până în 491. Moartea lui Petru cel Plin a avut loc în 418. A fost urmată de moartea lui Acachie în 489 şi apoi de succesorul lui Acachie Fravitta în 490. Petru Mongus a murit în 490. În aprilie 491 a murit împăratul Zenon. Anul următor Sfântul Felix III al Romei a murit şi el. Personalităţile se schimbau.

•

• Moartea împăratului Zenon şi alegerea Împăratului Anastasie

•

• O descriere contemporană a atmosferei din Constantinopol a morţii împăratului Zenon este păstrată în *De cerimoniis* (1, 92) a lui Constantin Porfirogenetul. Văduva lui Zenon Aridne, împreună cu oficialii imperiali , au apărut la hipodrom pentru a se adresa populaţiei – adresa ei a fost dată de *magister a libellis.* „În anticipare a dorinţelor dvs., am poruncit celor mai nobli slujitori, sfântului senat, dimpreună cu aprobarea armatelor curajoase să aleagă un împărat roman şi creştin care să aibă orice virtute imperială, care nu este robit de bani şi care este pe cât posibil unei persoane umane liber de faţă de orice viciu.” După sursă, populaţia a strigat: „Să o cucereşti pe Aridne Augusta! Împărate ceresc, oferiţii împăratului un cuvânt care nu este lacom.” Cuvântul lui Adriane continuă: „astfel alegerea v-a fi curată şi plăcută lui Dumnezeu, le-am poruncit slujitorilor şi senatului, dimpreună cu armonia votului armatei, să conducă alegerea în prezenţa Evanghelilor şi în prezenţa patriarhului. Această procedură v-a fi urmată pentru a prevenii orice influenţă a ostilităţii sau a prieteniei o înrudire sau orice alt motiv personal pentru ca votul să fie făcut cu o conştiinţă clară. Din moment ce alegerea este prin urmare un lucru serios şi priveşte bunăstarea imperiului, trebuie să ne permiteţi o scrută întârziere pentru ceremoniile funerare ale lui Zenon de binecuvântată pomenire. Din moment ce alegerea ar fi abruptă.” Sursa contemporană citată de Constantin oferă răspunsul populaţiei: „Mulţi ani să trăiască Augusta! Scoateţi-l pe prefectul tâlhar din oraş! Fie ca toţi să trăiască bine în timpul tău Augusta şi nimic să nu ne fie impus nouă romanilor!” – εί ούδέν ξένον αύξει τό γένος τών ρωμαίων. Cuvântul lui Ariadne citit de *magister*, continuă: „am făcut deja ceea ce ne-ai cerut.” Mai înainte de a venii aici, l-au numit pe ilustrul Iulian ca şi prefect.” Poporul a probat din inimă numirea.”

• Adriana plecat şi slujitorii au susţinut un sinod despre alegere. S-a sugerat că Adriane să aleagă un candidat. L-a ales pe Atanasie pe care Zaharia îl numeşte *„decurio siletiarius.”* Anastasie, un slujitor civil de vreo şaizeci de ani, a fost binecunoscut în Constantinopol în special pentru generozitatea sa în milostenii şi pentru îngrijirea orfanilor. Funcţia sa imperială a fost la departamentul finanţelor unde s-a descurcat cu agerime – cea mai mare împlinire a sa a fost fixarea valorii *foliilor* de cupru pe monezile de aur. Patriarhul Eufemie a obiectat viguros faţă de alegerea împărătesei Adriane – aceasta cu un motiv. Anastasie s-a întâlnit deja cu patriarhul Eufemie. El a avut cel mai neobişnuit obicei de a îşi pune scaunul în catedrală unde trebuia să îşi ofere propria instrucţie în credinţă audienţelor alese. Patriarhul Eufemie a fost scandalizat de această practică care a obţinut permisiunea lui Zenon de al excomunica pe Anastasie din catedrală şi de a îşi muta scaunul instrucţiei. Se pare că viziunile teologice ale lui Anastasie au fost neortodoxe – indiferent dacă rezultatele maicii sale care a fost o maniheiană şi a unchiului său care era arian nu se ştiu. Prin caracterul său el era un entuziast religios.

• Obiecţia patriarhului Eufemie a fost respinsă de Ariadne şi senat. Patriarhul Eufemie a fost capabil de a insista că Anastasie să semneze o profesiune scrisă a ortodoxiei ei. Acest lucru a fost acceptat şi documentul a fost înmânat patriarhului Eufemie. După încoronare, mulţimea

a strigat că este de acord. Aceste strigăte de aclamaţie după cum au fost înregistrate de un contemporan sunt interesante. „Conduce-ţi după cum aţi trăit! Aţi trăit în evlavie! Conduceţi în evlavie! Restauraţi armata! Conduceţi ca Marcian! Excomunicaţi-i pe turnători!” Sursele portretizează caracterul său destul de favorabil – foarte educat, inteligent, gentil şi energetic, controlat, generos şi evlavios. După câteva săptămâni după încoronarea lui Anastasie s-a căsătorit cu Ariadne.

• Prioritatea împăratul Anastasie a fost de a subjuga pe isaurieni, de a descotorosii imperiul de influenţa lor. Ei au slujit acestui scop – ei au prevenit controlul imperiului de goţii germanici. Acum a sosit momentul pentru a îi muta dimpreună cu puterea lor. Alegerea lui Anastasie i-a alarmat pe isaurinei care se aşteptrau ca Longhin, fratele lui Zenon, să devină împărat. Anastasie a găsit un pretext – o răscoală la hipodrom – pentru a îi scoate pe isaurieni din Constantinopol. El l-a obligat pe fratele lui Zenon să devină monah şi l-a exilat în Tebaida. Anastasie a măsurat proprietatea lui Zenon chiar cu preţul de a vinde hainele imperiale ale lui Zenon. Isaurienii exilaţi s-au unit cu isaurienii lor. Ei au fost înfrânţi la Cotyaleum în Frigia. Războaie sporadice au continuat în munţii isaurieni. În cele din urmă în 498 rezistenţa din munţi a fost înfrântă. Anastasie din fericire i-a terminat pe isaurinei mai înainte de izbugnirea unui război serios cu Persia din 502 până în 505. Războiul cu Persia a dus la construirea unei fortificaţii largi la Dara care a intrat în oraşul persan la Nisibis şi în construcţia unor ziduri uriaşe în Tracia pentru a proteja Constantinopolul. Anastasie s-a întors la Teodor al Italiei în 498, oferindu-i titlul de rex şi redându-i *ornamenta palatii.*

• Anastasie şi Ariadne au condus imperiul timp de imperiul timp de 27 de ani. Până în 510 poliţele religioase ale lui Anastasie s-au bazat pe *Henotikonul* lui Zenon. Evagrie Scolasticul ne spune că Anastasie a fost un om al păcii, un om interesat de ordinea imperiului, un om care nu a voit să aibă nimic de a face cu schimbarea religioasă sau conflictele religioase indiferent dacă era pro sau contra Calcedonului. Nu a fost dificil de discernut dacă o lovitură a fost inevitabilă între împăratul Anastasie şi patriarhul Eufemie. Acesta din urmă a pregătit un asalt teologic asupra patriarhului din Alexandria. Eufemie i-a scris papei Felix III al Romei fără cunoştinţa împăratului – el a solicitat ajutorul papei Felix împotriva Alexandriei. Patriarhii Alexandriei şi ai Ierusalimului se sfădeau împotriva lui Eufemie – ei l-au acuzat pe împărat că este nestorian. Împăratul a retrimis o copie a scrisorii pe care Eufemie a trimis-o papei Felix. El a fost evident interesat despre acest document semnat pe care patriarhul Eufemie l-a obligat să îl semneze pentru ai susţine încoronarea, un document care a fost o declaraţie de ortodoxie. Împăratul a crezut sau a voit să creadă că patriarhul Eufemie argumenta în secret cu isaurienii. În 492 a avut loc un sinod în Constantinopol care a reafirmat *Henotikonul* şi l-a depus pe Eufemie, exilându-l la o mănăstire în Pont.

•

• Moartea papei Felix II şi papalitatea sub papa Ghelasie

•

• În Roma papa Felix III a murit în 492 şi succesorii săi, Ghelasie I (492-496) şi Anastasie II (496-498) au avut nişte relaţii interesante cu Biserica estică. *Liber pointificialis* pretinde că Sfântul Ghelasie, o personalitate foarte puternică cu o voinţă puternică, „a fost din naştere african.” Ca şi arhidiacon sub papa Felix III, Ghelasie a fost o personalitate dominantă în Biserica Romană şi el a fost cel care a scris scrisorile către papa Felix. Sfântul Ghelasie devine cunoscut ca şi cel mai semnificativ papă roman în schisma acachiană. Patriarhatele estice au văzut scaunul în timpul schismei acachiene ca depăşind autoritatea jurisdicţională, ca intrând în patriarhatele estice din perspectiva romană nu a fost redusă la o problemă simplă de putere

şi autoritate. Roma a fost alarmată cu o intervenţie crescândă a împăratului în afacerile ecclesiale, alarmat la ceea ce el vedea ca cezaropapism. Roma şi-a avut propriile motive pentru a fi alarmată, căci *Henotikonul* Împăratului Zenon a fost tocmai autoritatea imperială care dicta Bisericii – şi de această dată ceea ce dicta era erezie, a fost o abrogare a realităţii ecumenicităţii Sinodului de la Calcedon şi o respingere a *Volumului* Papei Leon cel Mare. Principalul interes al Romei nu a fost doar prestigiul din Biserică şi nu numai o reacţie împotriva respingerii papei Leon prin respingerea acestui volum – a fost ceva mai mult decât o reacţie la insultă. Roma a văzut ameninţată viaţa Bisericii de *Henotikonul* lui Zenon. Când a fost izolat după cum a fost la timp şi în esenţa sub controlul germanilor arieni, scaunul Romei a reacţionat la erezie scoţând înainte înţelegerea de sine ca şi scaun al primatului. Dezvoltarea temeliilor legale ale autorităţi papale a fost stabilită de papa Leon cel Mare – Bolotov a scris nişte rânduri interesante despre acest subiect al papalităţii sub papa Leon. Papa Ghelasie a fost cel care a explicat aceste principii – scrisorile lui citite ca şi cum ar fi documente legale, dosare legale, care afirmă clar o poziţie a supremaţiei papale, în special asupra autorităţii papale. Semnificaţia istorică a scrisorilor lui Ghelasie au fost contemporane în atitudinea lor faţă de est. Importanţa lor primară stă în influenţa istorică a asupra generaţilor care vor urma în vestul latin. Activitatea papei Ghelasie a rezultat în ceea ce a fost cunoscut în de obşte ca „Renaşterea ghelasiană” – scrisorile lui au început să fie colecţionate într-o serie de regulaţii canonice. Încercările de către patriarhii Constantinopolului, Fravitta şi Eufemie de a restaura relaţiile cu Roma şi sfârşitul Schismei Acachiene au fost respinse – sau mai bine spus au fost condiţionate la cererea imposibilă că numele patriarhului Acachie să fie scos din diptice. Succesorul lui Zenon, Împăratul Anastasie a fost un oponent al lui Zenon. Succesorul lui Zenon, Împăratul Anastasie cu ocazia primirii delegaţiei de la regele Teodoric care s-a folosit de ocazie să îi reamintească lui Ghelasie că nu a fost primită nici o scrisoare de la recunoaşterea întronării sale. Răspunsul lui Ghelasie din 494 a fost ferm.

- „Rog pe Sfinţia voastră să nu judece obligaţiile faţă de adevărul divin ca şi o aroganţă. Cred că acestea nu se vor spune despre un împărat roman care nu simte adevărul atunci când i-a fost spus. Dragă împăratule există două căi prin care este guvernată această lume: sfânta autoritate a papilor – *auctoritas sacrata pontificum* – şi puterea imperială – *regalis potestas.* [*Duo quippe sunt, imperatur auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*]. Dintre acestea autoritatea preoţească este mult mai importantă fiindcă trebuie să dea seamă judecăţii divine pentru regii oamenilor. Fiindcă ştii că fiul nostru cel milostiv, că deşi au locul prim de demnitate asupra rasei umane, trebuie să te pleci la cei care au autoritate asupra lucrurilor divine şi trebuie să le priveşti ca mijloace pentru mântuirea ta. Ştii că este necesar pentru tine, în acele probleme care interesează primirea şi administrarea Tainelor, să fi ascultător autorităţii Bisericii mai mult decât să o controlezi. Astfel, în astfel de probleme trebuie să depinzi de judecata Bisericii în loc să cauţi să o formezi după voinţa ta. În probleme care se leagă de administraţie a disciplinei publice episcopul Bisericii, ştiind că imperiu v-a fost încredinţat prin mijloace divine sunt şi ei ascultători legilor cu scopul ca în aceste mijloace pur materiale opinii opuse să fie exprimate. Vă întreb, ar trebui să vă supuneţi la cei la care administraţia tainelor divine a fost încredinţată? Astfel, după cum există un mare pericol pentru ca papii să nu spună ce este necesar în probleme de maiestate divină, aşa să nu existe pericol pentru cei care sunt recalcitranţi în rezistenţă – în nişte vremuri în care ei ar trebui să fie ascultători. Inimile credincioşilor ar trebui plecate preoţilor în general, căci care slujesc sfintele taine într-un fel corect, cât mai multă încredere trebuie dată

celui care prezidează asupra scaunului asupra căreia dumnezeirea a voit să fie pre-eminent peste toţi preoţii şi asupra cărora judecata evlavioasă a Bisericii are cinste peste ea?

• Schisma Acachiană a diferit cu mult faţă de multele schisme ale trecutului tocmai fiindcă Roma a considerat schismele o ruptură totală, o pauză totală cu comuniunea tuturor Bisericilor estice – nu numai cu Constantinopolul. La Sinodul roman din 494 sau 495 de sub papa Ghelasie se descoperă această frântura acestei comuniuni frânte. Episcopul de Cumae; Misenus a fost trimis de papa Felix III la Constantinopol. Acolo a intrat în comuniune cu Acachie. Misenus a respins toate ereziile

• „În special erezia lui Eutihie şi urmaşi lui Dioscor şi cei care i-au urmat precum şi cei care au ţinut comuniune cu el, adică Timotei Pisica, Petru Mongus al Alexandriei, Acachie al Constantinopolului, Petru cel Plin al Antiohiei şi toţi complicii lui şi toţi cei care au comunicat cu el. În toate acestea el respinge, condamnă şi anatematizează pe toţi şi pe toate cu blesteme – *horribiliter execrari* şi le promite că nu v-a avea nici un fel de înrudire cu astfel de oameni şi că pentru viitor el se v-a separa de ei.”

• După ce Misenus şi-a retras toate afirmaţiile, papa Ghelasie a oferit o cuvântare lungă sinodului, concluzionând:

• „în consideraţie cu faptul că Misenus a protestat în conformitate cu rânduiala că detestă toate ereziile şi în special pe cea a lui Eutihie, dimpreună cu Eutihie, Dioscor, Timotei Pisica, Petru al Alexandriei, Acachie al Constantinopolului şi Petru al Antiohiei şi cu toţi succesori lui şi cu toţi cei care urmează şi comunică cu ei şi că el i-a lovit o anatemă veşnică fie ca el să se împărtăşească din nou de harul comuniunii apostolice şi de demnitatea episcopală pe care a primit-o prin hirotonirea catolică.”

• Ceea ce urmează are semnificaţie istorică, căci este reacţia episcopiilor şi a preoţilor la sinod. Episcopii s-au ridicat şi au exclamat de cincisprezece ori: „O, Hristoase auzi-ne! Mulţi ani trăiască Ghelasie!” de doisprezece ori au exclamat „Domnule Petru păzeşte-i.” De şapte ori au exclamat „fie ca el să ţină scaunul lui Pentru în timpul lui Petru!” – aceasta a fost o referinţă la o tradiţie din Roma unde Sfântul Petru a fost episcop timp de douăzecişicinci de ani, o tradiţie destul de neistorică. Apoi, pentru prima dată este înregistrată o documentaţie şi este menţionată legarea episcopului Romei ca *„vicarul lui Hristos!”*

• Ar mai trebui menţionată că nu există nici o referinţă la infailibilitate papală în această scrisoare şi că noţiunea de „două autorităţi” a fost ridicată în trecut de Hosius către Constantius II, de Sfântul Ambrozie către Valentinian II şi Teodosie I şi de Augustin în *De civitate Dei.* Toată atitudinea papei Ghelasie este exprimată în mai multe scrisori. Ea a fost iritantă împăratului. Stilul său concis de scris a avut un efect penetrant şi iluminator. Ghelasie nici nu s-a deranjat să îşi anunţe alegerea în Constantinopol. El a scris mult lui Eufemie, pretinzând că Eufemie aparţinea unui „trup înstrăinat.” El l-a caracterizat pe Acachie ca şi un păcătos mai mare decât Eutihie tocmai fiindcă Acachie „ a cunoscut adevărul” şi totuşi s-a asociat cu „duşmanii adevărului” – Acachie a fost un eretic prin asociaţie. În scrisoarea lui Ghelasie către însoţitorul lui la Constantinopol, Faustus, a scris *„consortium damnatorum est damnatus Acacius.”* Unii cărturari au văzut în această noţiune „de erezie prin asociaţie” rădăcinile africane ale lui Ghelasie, influenţa africană a lui Tertulian, Ciprian şi Donatus. Faptul rămâne, că principiul folosit de Ghelasie nu este nimic mai mult decât o extensiune logică a conceptului teologic de erezie. Atitudinea dispreţuitoare a papei Ghelasie faţă de tronul patriarhal al Constantinopolului, pe care l-a redus la poziţia sa pro-niceiană ca şi un scaun sub Heraclea, nu a fost în nici un fel încurajator pentru Constantinopol – *„an sedem apostolicam congruebat paroeciase Heraclensis eccelsie, id est Constantinopolitani pontificis vel*

quorumlibet aliorum." El este considerat de mulţi ca cel care a iniţiat noţiunea de care a fost tradusă mai apoi în forma obişnuită vestică de adresare la împăratul bizantin – *Imperator Graecorum.* În spre creditul său trebuie admis că Sfântul Ghelasie a acţionat împotriva vestului latin cu aceiaşi vigoare pe care a folosit-o împotriva estului. El a luptat energetic împotriva rămăşiţelor de pelaghianism, în special în Dalmaţia şi şi-a folosit autoritatea şi energia pentru a extirpa păgânismul lânced din Roma. A protestat viguros împotriva practicii latine incipiente de a ţine cupa de la laici în primirea Sfintei Euharistii, o practică pe care el a calificat-o ca şi „sacrilegiu." În aproximativ patru sau cinci ani papa Ghelasie a reuşit să adâncească despărţitura între Constantinopol şi Roma.

•

• Moartea papei Ghelasie şi papalitatea sub Anastasie II

•

• Papa Ghelasie a murit în 496 şi a fost urmat de papa Anastasie II (496-498). Cu ajutorul senatului roman, papa Anastasie II şi-a început scurtul său pontificat încercând să rezolve schisma acachiană. El a trimis pe legaţi papali la Constantinopol pentru a discuta situaţia cu Împăratul Anastasie II. Papa a fost gata să ofere concesii – el a recunoscut toate hirotoniile şi botezurile îndeplinite de Acachie. Condiţia a fost mutarea numele lui Acachie din diptice. Indiferent ce succes a avut misiunea delegaţiei papale pentru a trece printr-o a doua delegaţie trimisă la Constantinopol de regele Teodoric, al cărui emisar Festus l-a condus pe Împăratul Anastasie să creadă că Roma ar putea să accepte *Henotikonul* dacă referinţa la Sinodul de la Calcedon. În Constantinopol negocierile s-au deschis între membrii delegaţiei romane şi reprezentativii patriarhului din Alexandria. Alexandrinii au avut o atitudine conciliatorile. În loc să atace direct Volumul papei Leon, alexandrinii au accentuat cum era potrivit să fie prost înţeleşi ereticii nestorieni. Acuzaţiile mutuale de erezie nu a fost justificate – a fost mai mult o problemă de limbaj şi interpretare. Alexandrii au pus înainte o mărturisire a adevăratei credinţe, o credinţă bazată pe *Henotikon.* „Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu a fost unul în minuni şi în suferinţe." Cele *Doisprezece anateme* au însemnat acceptarea lui Dioscor, Timotei Aelurus şi Petru Mongus căci ei au fost păzitorii gândirii Sfântului Chiril. Papa trebuie să dovedească un caz împotriva lor sau să restaureze numele lor în diptice. În acest fel o restabilire a comuniunii a putut avea loc.

• Poliţele papei Anastasie a fost de a susţine senatul roman şi aceasta pentru un motiv important. Romani nu s-au putut simţi siguri sub domnitorii arieni germanici. În prezent Teodoric putea fi conciliator dar romanii şi-au amintit de Huneric (477-484) şi Guntamund (484-496), o poliţă care a fost deschis ostilă catolicilor. În Roma a existat întotdeauna un partid pro-bizantin sau pro-imperial. Existenţa unei facţiuni pro-bizantine sau pro-italiene în Roma a fost arătată clar după moartea papei Anastasie II de o schismă între facţiunile pro-anastasiene şi pro-ghelasiene, dintre care primele au fost reprezentate de preotul Laurenţiu în timp ce cea din urmă a fost reprezentată de papa Simachus (498-514). Planurile conciliatorii ale papei Anastasie II au încetat odată cu moartea sa năpraznică în 498, „lovit de moarte prin voinţă divină" după *Liber pontificalis.* A fost această legendă cea care a fost năpraznică pentru răspândirea noţiunii „apostaziei" papei Anastasie, o legendă care şi-a atins apogeul când Dante l-a pus pe papa Anastasie în cercul al şaselea din *Infernul.* Comentariile editoriale în unele ediţii al lui Dante care pretind că există o confuzie între papă şi împăratul bizantin sunt eronate. Dante scrie:

•

• „Pe marginea unei mari grămezi

• Formată de un cerc de stânci rupte
• am stat deasupra unui pachet crud;
•
• şi aici din cauza unei putori teribile
• pe care adâncul ce o emană
• ne-am apropiat în spatele unui acoperământ al unui mormânt
•
• pe care am văzut o inscripţie pe care se spunea
• „îl văd pe Anastasie, papa,
• pe care Fotinie l-a adus pe calea cea bună.”
•

• Fotinie la care se referă Dante este o personalitate istorică. Arhiepiscopul de Tesalonic l-a trimis pe diaconul Fotinie la Roma unde papa Anastasie l-a primit bine. Fotinie a fost unul dintre cei mai determinaţi dintre susţinătorii lui Acachie şi aceasta a cauzat o resemnare adâncă din partea facţiunii pro-ghelasiene în Roma. Mai mult decât resentimentul – ei au s-au separat de comuniune cu papa Anastasie. Factorii lui Dante sunt corecţi. Că Dante l-a plasat pe papa Anastasie în *Infern* arată cât de influentă a fost facţiunea pro-ghelasiană în influenţa ei asupra gândirii politice şi religioase italiene.
•

• Schisma papală: Simachus şi Laurenţiu

•

• Moartea năpraznică a papei Anastasie II a condus la o alegere papală contestată care s-a finalizat cu vărsare de sânge. Din nou romanii au trebuit să aibă de a face cu Teodoric Ostrogotul, stăpânitorul Italiei până în 526. Facţiunea pro-ghelasiană l-a ales sardinian pe diaconul lui Simmachus (498-514) la Lateran. Facţiunea pro-bizantină şi cea pro-atanasiană l-a ales pe preotul Laurenţiu ca Maria Majora. Ambele partide au apelat la Teodoric care s-a decis în favoarea lui Symmachus din motive primare – Symmachus a primit majoritatea voturilor, a fost hirotonit mai întâi şi a fost pro-Teodoric. Laurenţiu a făcut concesii şi a fost numit episcop de Nocera. Facţiunea lui Laurenţiu nu a fost oprită uşor. Ei au adus acuze împotriva lui Symmachus, acuze de adulter şi de risipire a averilor Bisericii. Vărsarea de sânge a început din nou – au fost omorâţi preoţi, mănăstirile au fost arse şi maicile au fost abuzate. Senatul roman l-a chemat din nou pe Teodoric, care pentru a rezolva disputa a convocat un sinod. După poliţa Sfântului Ghelasie, această scenă în Roma parte ciudată, pentru un rege eretic şi „străin” să convoace un sinod pentru a decide disputa între contestatori şi papalitate. Deşi pare ciudat, ceea ce a avut loc nu a fost nimic altceva decât o restaurare a ordinii externe. Teodoric, arianul german a structuralizat situaţia pentru ca conflictul să poată fi rezolvat – el nu a avut nimic de a face cu deciziile teologice ale scaunului Romei. Teodoric l-a chemat pe Simmachus la Ravena pentru a doua oară dar Symmachus, în timp ce se afla pe drum spre Ravena, a fugit când a crezut că detectează o capcană. Fuga lui Symmachus l-a înfuriat pe Teodoric care l-a numit imediat pe Petru episcop de Altinum pentru a administra proprietatea Bisericii Romane.

• Simmachus a fost de acord să apară în faţa unui sinod de episcopi italieni convocat de Teodoric. Sinodul trebuia să aibă loc în palatul Sessorian. Pe cale către palatul Sessorian partidul papal a fost atacat pe străzi de facţiunea lui Laurenţiu. Simmachus s-a întors la Sfântul Petru şi a refuzat să se mişte. Sinodul programat a avut loc în octombrie 501 sub Simmachus, un sinod cunoscut ca şi *synodus palmaris* – numit după construcţia în care a avut loc. Aici a avut loc o dezvoltare extraordinară. Simmachus a fost achitat fără nici o altă investigaţie

fiindcă se credea că sinodul nu poate trece o judecată la un succesor al Sfântului Petru. Teodoric nu a acceptat rezultatele sinodului şi a permis întoarcerea la Roma a anti-papei Laurenţiu. Pentru următorii patru ani Roma a fost terenul violenţelor. Facţiunea lui Laurenţiu a reuşit să câştige controlul asupra majorităţii bisericilor din Roma – dar nu Sfântul Petru. Lupta pentru papalitate a intrat în stadiul unui război de propagandă cu ambele părţi scriind pamflete. În *Libellus apologeticus pro Synodo IV Romana* [Mansi 8, 274] diaconul Ennodius, mai târziu episcop de Pavia până la moartea sa în 521, a declarat că episcopul Romei este mai presus de curtea umană şi responsabil numai faţă de Dumnezeu. Această justificare a fost adoptată de al şaselea Sinod Roman sub Simmachus în 503. Pentru a îşi justifica poziţia luată la Sinod în 501 precedenţi romani prefăcuţi au fost creaţi care au rezultat în celebrele Falsuri Simmachiene. Pacea a fost restaurată în cele din urmă în Roma prin eforturile, destul de ciudat, ale unui diacon alexandrin pe nume Dioscor. El a fost cel care a intervenit eficace cu Teodoric pentru a avea control al bisericilor în Roma retrocedate lui Simmachus. Gradual facţiunea laurenţiană a început să sprijine pe papa Simmachus. Numai în 506 papa Simmachus a fost capabil să se clarifice. În acest timp atitudinea sa faţă de Constantinopol nu a fost conciliatorie – Schisma Acachiană se putea termina numai prin recunoaşterea în Constantinopol a cererilor făcute de Roma.

•

• Patriarhul Flavian al Antiohiei şi lupta sa cu Filoxen

•

• Necazul a apărut din nou în Antiohia în 498. Flavian, mai întâi apocrisiar al patriarhului Antiohiei în Constantinopol, a devenit patriarhul Antiohiei. El este descris ca un om cu „un caracter osciliatoriu şi plăpând.” La alegere a fost declarat monofizit dar mai târziu şi-a schimbat părţile şi a anunţat apărarea sa la Sinodul din Calcedon. Partidul monofizit care era în creştere în Antiohia a fost alarmat şi a reacţionat imediat. Filoxen a luat controlul opoziţiei către Flavian, denunţându-l ca pe un nestorian. Flavian a răspuns anatematizându-l pe nu numai pe Nestorie ci şi pe Teodor, Teodoret şi Ibas. Ridicarea acestor nume este interesantă. Filoxen se spune că a declarat: „dacă nu îi condamni pe aceştia, îl poţi anatematiza pe Nestorie de zeci de mii de ori şi tot nestorian rămâi.” Flavian a fost forţat de presiunea imperială să îl anatematizeze pe Teodor, Teodoret şi Ibas. Filoxen i-a cerut apoi ca Flavian să condamne Sinodul de la Calcedon. El a refuzat şi Filoxen şi ucenicii lui s-au retras de la comuniune cu Flavian. A apărut o altă schismă în Antiohia.

•

• Patriarhul Macedonie al Constantinopolului şi întâlnirea sa cu Filoxen şi Împăratul Anastasie

•

• Filoxen a cerut atunci aceleaşi anateme de la patriarhul Elias al Ierusalimului şi patriarhul Macedonie al Constantinopolului. Noul patriarh, Macedonie II (496-511) a fost nepotul patriarhului Ghenadie. Prin Macedonie a fost un calcedonian, el a semnat *Henotikonul.* Acum i-a oferit un răspuns evaziv lui Filoxen pe care monahii estului l-au interpretat ca un refuz. Răspunsul lui Elias al Ierusalimului nu este cunoscut cu siguranţă, căci un document a circulat care a pretins că a făcut aceasta. Documentul a fost esenţial o condamnare a Calcedonului. Nu este sigur dacă documentul a fost autentic. Dacă documentul a fost autentic, există o contradicţie cu comportamentul lui Elias. În 512 el a fost exilat pentru că a refuzat să comunice cu Sever al Antiohiei. A pretins că între ultimele sale cuvinte el a declarat că „la

acuzat pe împărat în faţa tronului” lui Dumnezeu. Dacă documentul a fost autentic, atunci Elias a trebuit să îşi schimbe mintea.

• Patriarhul Macedonie a oscilat iniţial dar forţa lui de caracter l-a făcut să i-a poziţie şi a stat cu Calcedonul. Împăratul Anastasie a apărut în prim plan pentru al vedea pe Macedonie ca restaurator al păcii – soarta lui Macedonie a devenit clară. Împăratul a trebuit să îl depună. Noul personaj dintre monofiziţi şi cel mai important teolog, Sever, a dus acuzele împotriva lui Macedonie dintre care cea mai serioasă a fost acuza că Macedonie a interpretat Scriptura după tradiţia exegetică nestoriană. A fost acuzat că a fost responsabil pentru notele religioase din Constantinopol. Un incident a avut loc în Sfânta Sofia. În timpul sărbătoririi liturghiei euharistice cele două facţiuni din cor au strigat versiuni rivale ale *Imnului Trisaghion,* care a dus la o încăierare fizică în biserică. Nici una din aceste acuzaţii nu a fost capabilă să se susţină. Macedonie a fost acuzat de imoralitate, o acuză care a fost destul de dificil de dovedit din moment ce Macedonie era un eunuc! Trebuie menţionat că canoanele Bisericii în acest moment au prevenit eunucii de a fi hirotoniţi. Această acuză nu a fost adusă împotriva lui Macedonie. Nici o evidenţă nu a putut fi găsită care ar permite această depoziţie. Zeloţii din facţiunea monofizită au încercat să îl asasineze pe Macedonie pe stradă. În cele din urmă Împăratul Anastasie a ordonat ca Macedonie să anatematizeze Sinodul de la Calcedon şi doctrina celor „două naturi.” Cu acest act curajos şi deschis Macedonie şi-a pecetluit soarta sa. Împăratul l-a arestat în secret şi l-a exilat. Macedonie a fost înlocuit ca patriarh al Constantinopolului de Timotei al Antiohiei (511-517), un monofizit care a introdus versiunea alterată a *Imului Trisaghion* în folosinţa obişnuită a liturghiei la Constantinopol şi a pus numele patriarhilor Alexandriei în diptice.

• Filoxen a continuat lupta în Antiohia

•

• Cu Macedonie mutat din patriarhatul Constantinopolului şi înlocuit de Timotei, monofiziţii din Antiohia au luat o modalitate de abordare mai deschisă împotriva lui Flavian, care, incidental l-a criticat pe Macedonie. La Sinod în 512 monofiziţii au ţinut un sinod local pentru al depune pe patriarhul Flavian. Filoxen liderul a tras o listă de şaptezecişişapte de anateme cerându-i lui Flavian să le semneze. Una dintre anateme a fost împotriva Sinodului de la Calcedon „şi toate lucrările lui.” Strategia lui Filoxen a fost un eşec. El a înspăimântat elementul moderat din grupul său şi sinodul s-a împrăştiat fără nici o rezoluţie. În Antiohia au izbucnit răscoale. Mulţi dintre cei răsculaţi au fost monahi monofiziţi. Flavian, fiindu-i frică a fost de acord să anatematizeze Calcedonul şi pe cele „trei nume.” Era prea târziu. Duşmanii săi au fost de acord că nici o concesiune nu trebuia să îi mântuiască. Filoxen a apelat la împărat pentru un edict de depoziţie împotriva lui Flavian. Înainte de a primii un răspuns de la împărat, guvernatorul imperial de Antiohia a sugerat ca Flavian să părăsească oraşul pentru propria sa siguranţă şi „de dragul păci şi al ordinii.” Flavian nu a părăsit oraşul mai repede până ce oponenţii lui au ales un nou patriarh. Nu a fost nici unul altul decât un om capabil din mişcarea monofizită numit Sever. Împăratul a aprobat în întregime alegerea lui Sever.

•

• Sever al Antiohiei

•

• Nu este o exagerare că Sever al Antiohiei (patriarh din 512 până în 518) este una dintre cele mai importante personalităţi şi cel mai important teolog al non-calcedonienilor. Sever a sosit în Constantinopol în 508 cu trei sute de monahi palestinieni pentru a apăra interesele teologice ale necalcedonienilor. Se pare că din sursele noastre sosirea lui Sever în

Constantinopol a fost direcţionată împotriva lucrării lui Neftalie, un monah din Egipt care, fiind monofizit, a devenit un susţinător înfocat al Sinodului de la Calcedon. Zaharia sa referă la el ca şi la *„turbator populi”* – un agitator al populaţiei.

• Sever a provenit dintr-o distinsă familie creştină. A fost născut în Sozopolis în Pisidia în aproximativ 465. La vremea Sinodului din Efes în 431 bunicul lui Sever a fost episcop de Sozopolis şi a fost unul dintre episcopii care l-au depus pe Nestorie. Sozopolis a fost unul dintre oraşele centrale ale susţinătorilor apolinarieni în anii 370’, un grup teologic care susţinea că trupul lui Hristos era „ceresc” sau „din ceruri.” *Vita Severi* de Zaharia ne informează că Sever era îndrăgostit de filosofie şi puternic influenţat de Libanius până ce a citit respingerea lui Vasile a lui Libanie.

• Dimpreună cu fratele său mai bătrân, Sever a mers în Alexandria pentru a studia şi a se pregătii pentru o carieră legală. În 486 el a părăsit Alexandria pentru a merge în Beirut pentru a studia dreptul cu Leonţiu. Aici Sever a căzut sub influenţa monahismului. Aici a intrat în contact cu Petru Iberianul – ştim că Petru a vizitat oraşul în 488. Sever, a făcut-o mult mai târziu în viaţa sa în timp ce era în exil în Alexandria, menţionează influenţa pe care Petru Iberianul a avut-o asupra lui. El pretinde că a început să înţeleagă „răul” şi „lipsa de evlavie” de la Calcedon prin Petru. „Această comuniune o ţin, ca să vă atrag aproape ca să vă trag la ea cu cea mai mare asigurare şi cu o minte stabilă, când Sfântul nostru părinte Petru al Iberiei a oferit şi a îndeplinit sacrificiul raţional.” Sever a primit botezul, a condus o profesiune în lege în favoarea vieţii monahale şi a mers la Ierusalim. Anastasie Scriptorul, autorul etiopian al *Vita Severi,* ne spune că Sever a stat la mănăstirea lui Roman lângă Eleutheropolis, o mănăstire care era puternic anti-calcedoniană. El a petrceut timp la mănăstirea lui Petru în Maiuma. Sever a fost hirotonit şi şi-a stabilit propria mănăstire lângă Maiuma. Acum şi-a dedicat toată învăţătura şi energia cauzei anti-calcedoniene.

• În siriacă există două scrisori ale lui Sever, deşi au fost scrise în greacă – una de Zaharia [Scoalasticul] care a fost scrisă în timp ce Sever era patriarh al Antiohiei; cealaltă de Ioan stareţul mănăstirii Beith-Aftonia în Siria. Viaţa lui Zaharia ne relatează un portret fascinant a anilor de studenţie a lui Sever. Principalul motiv pentru o astfel de concentrare asupra anilor de studenţie a lui Sever au fost răspunsul la acuzaţia că Sever a fost la inimă un filosof, virtual un păgân şi că interesul lui Sever faţă de creştinism a fost pur intelectual şi că în timpul vieţii sale în Alexandria şi Beirut Sever nu a arătat deloc un interes serios în credinţa creştină.

• În anii 490’ calcedonienii erau în majoritate în Palestina – aceasta a fost în esenţă rezultatul influenţei patriarhului Elias (494-516) şi Sava. Acesta a fost responsabil pentru convertirea triburilor saracene care trăiau la graniţa estică a Palestinei. Sever a refuzat să fie în comuniune cu ei.

• În Constatinopol Sever a scris împotriva eutihienilor şi apolinarienilor. Sinodul de la Calcedon a avut un efect benefic asupra necalcedonienilor – le-a descoperit că Apolinarie şi Eutihie şi orice tendinţă teologică din acea direcţie, a eşuat să explice adecvat taina mântuirii. Efectul a fost de a aduce teologi serioşi ca Sever, Filoxen şi Petru Iberianul să respingă facţiunea extremistă monofizită. Sever s-a concentrat pe interpretarea teologiei Sfântului Chiril care a fost foarte importantă în *Philateles.* Cea mai interesantă portretizare a personalităţii lui Sever vine din scrisorile sale şi teologia lui este văzută mai vivid prin predicile lui decât prin lucrările teologice. De exemplu, în *Predică la Botez* din 516 Sever exclamă:

•

• „Să nu acceptăm miracolele ca să distrugem şi să suprimăm carnea, nici acţiunile umane şi sărăcia voluntară pentru a nega şi diminua divinitatea. Să întoarcem această semi-moştenire celor care

sunt cinstitori de om sau dochetiştilor şi care prin reaua lor voinţă şi lipsă de evlavie cauzează diviziuni. Cât pentru noi, noi ne mişcăm pe calea împărătească, întorcându-ne feţele de la păcatele chinuitoare de la o parte la alta şi ştiind că cel ce trăieşte pe înălţimi şi locuieşte prin natură în grandoare este vrednic de Dumnezeu care „s-a golit pe Sine” şi a devenit autorul mântuirii noastre.”

•

• Monofiziţii au părut că triumfă. Totuşi împăratul Anastasie a simţit o greutate, căci un sentiment pro-calcedonian creştea tocmai acolo unde conta politic şi militar – provinciile Europei, în special Tracia. Comandatul forţelor militare din Tracia din întâmplare a fost nepotul lui Flavian cel depus – Vitalian Gotul. Nu la multă vreme după ce Sever a fost hirotonit patriarh al Alexandriei, Vitalian Gotul s-a revoltat.

•

• Revolta lui Vitalian Gotul

•

• În adăugare la protestele din partea trupelor cărora li s-a negat proviziuni de către Ipatie, Vitalian Gotul s-a revoltat pentru motive religioase. El a pretins că îi reprezintă pe calcedonieni care au fost înfuriaţi cu privire la noua formă a *Imnului Trisaghion.* Vitalian a voit să rectifice depunerea lui Flavian şi a lui Macedonie. În primul salt asupra Constantinopolului Vitalian a ocupat suburbiile. Împăratul Anastasie l-a trimis imediat pe distinsul ofiţer, Patricius, pentru a vorbii pentru Vitalian care a menţionat clar cele două motive al revoltei sale: rectificarea nedreptăţii lui Ipatie faţă de trupele sale şi pentru a obţine o încredinţare pentru a reţine crezul ortodox. Vitalian a fost invitat să intre în oraş pentru a discuta problema cu împăratul dar plin de înţelepciune a refuzat. În loc el şi-a trimis ofiţerii pentru a se întâlnii cu Anastasie, care i-a mituit cu daruri promiţându-le tot ce îşi doresc, inclusiv o aşezare a problemei religioase bazată pe poziţia Bisericii Romei. Când ofiţerii s-au întors, Vitalian şi-a retras trupele. Anastasie l-a înlocuit pe Ipatie cu un ofiţer experimentat numit Chiril, care a mărşăluit în spre regiunea în care s-a retras Vitalian. Suspectând că lui Chiril i s-a poruncit să îl omoare, Vitalian a fost pregătit şi a lovit primul, omorându-l pe Chiril. După ce a obţinut mai multe victorii asupra forţelor imperiale ale lui Anastasie şi după ce a sechestrat aproximativ două sute de vase în porturile Traciei, Vitalian a apărut din nou în suburbiile Constantinopolului. Împăratul a trimis din nou soli pentru a negocia cu Vitalian. Şi de această dată Vitalian şi-a luat un angajament serios – restaurarea păcii în Biserică a fost stabilită prin convocarea unui sinod ecumenic care trebuia ţinut în Heraclea în anul următor. Vitalian a făcut singur că Biserica din Roma v-a fi reprezentată şi s-a convenit că împăratul să comunice cu papa Hormisdas (514-523). Controlul monofizit sau necalcedonian asupra bisericilor estice a depins în esenţă de împărat, care în 514 era de şaptezeci de ani.

•

• Negocierile între papa Hormisdas şi împăratul Anastasie

•

• Scrisori către papa Hormisdas au fost schimbate. Data sinodului a fost stabilită pentru iulie 515. Nu a avut loc atunci. Împăratul Anastasie s-a întâlnit cu un negociator flexibil în persoana papei Hormisdas. O delegaţie papală a fost trimisă la Constantinopol – Ennodius de Pavia a fost unul dintre delegaţi – cu instrucţii precise de la papa Hormisdas cum să trateze cu propunerea împăratului pentru un sinod, astfel că papa Hormisdas a scris o întreagă documentaţie de la care ei nu puteau devia. Experienţa de mai înainte a trimiterii legaţilor papali, după cum a fost cazul cu Misenus, nu a trebuit să fie repetată. Deşi termenii au fost de acceptat împăratului, Schisma Acachiană v-a fi rezolvată trei ani mai târziu tocmai pe temelia

pusă de papa Hormisdas în 515. Sinodul a trebuit să recunoască fără de echivoc Sinodul de la Calcedon şi *Volumul* papei Leon ca şi o normă pentru ortodoxie; scrisoarea împăratului a cerut semnăturile episcopiilor trebuind să afirme condiţia fără calificare; toţi episcopii trebuiau să facă o profesiune formală a ortodoxiei în bisericile lor şi să condamne prin nume liderii monofizitismului, episcopii trebuiau, în prezenţa martorilor să semneze formula care conţinea o definiţie a credinţei trasă de la notarii papali; cazurile exilării episcopilor trebuiau examinate din nou scaunul roman şi acei episcopi acuzaţi de persecuţia ortodocşilor trebuiau judecaţi de papă.

• Papa Hormisadas a fost gata să vină la Constantinopol dacă prezenţa lui era necesară. Împăratul a început să răscoale senatul roman împotriva papei Hormisdas. Legaţii s-au întors fără să îndeplinească ceva. Papa Hormisas a pus problema în suspensie dar între timp calcedonienii au reacţionat împotriva scaunului roman – patruzeci de episcopi ilirieni au apelat la Roma pentru reconciliere. Doi ani mai târziu s-a încercat o altă rezoluţie. De această dată papa Hormisdas şi-a făcut proprii termeni, noii termeni au fost că tot ce s-a scris de papa Leon pentru credinţă trebuia acceptat ca autoritativ, nu numai numele lui Acachie ci şi numele lui Eufemiu, Macedonie şi „toţi cei care au murit în comuniunea catolică” trebuiau anatematizaţi. Împăratul Anastasie a respins soluţia propusă. În acest timp facţiunile monofizite, care încă mai aveau susţinerea împăratului, au fost capabile să insereze suferinţă procalcedonienilor, în special în ariile mai estice. În acest moment, împăratul Anastasie a murit. Următorul împărat a fost un prefect ortodox al gărzii pretoriene, Iustin I.

•

• Urcarea pe tron al lui Iustin I şi Iustinian I

•

• Împăratul Anastasie la începutul lui iulie 518 a murit fără copii. Iustin, ţăranul macedonian care s-a ridicat la o înaltă poziţie militară, a fost ales împărat. Iustin I (518-527) şi-a adus imediat nepotul său, Iustinian (518-565) în guvernul imperial – Iustinian a fost responsabil pentru poliţe în timpul domniei unchiului său care a însemnat o poliţă militară exlcusivă. O schimbare abruptă în poliţele ecclesiale a avut loc. Numai la câteva săptămâni după ascensiunea lui Iustin şi Iustinian a avut loc o scenă în Sfânta Sofia, detaliile sunt relatate în Mansi 8, 1057 ff.

•

• Reacţia calcedoniană în Constantinopol

•

• Biserica a fost plină pentru o slujbă pentru sâmbătă seara, plină de zeloţi din partidul calcedonian, laici şi monahi. Patriarhul, Ioan din Capadochia, a fost primit cu strigăte din partea congregaţiei. „Recunoaşteţi cele patru sinoade! Mulţi ani trăiască Împăratul! Scoateţi-l pe Sever Maniheul! Mulţi ani trăiască patriarhul! Aruncaţi-l pe noul Iuda! Sfânta Maria este *Theotokos*! Cel care neagă aceasta este un maniheu!” Patriarhul a cerut linişte pentru ca slujba să poată să aibă loc dar strigătele au continuat. „Nu vei pleca până ce nu îl vei anatematiza pe Sever şi vei recunoaşte sinoadele!” Patriarhul Ioan, care a semnat *Henotikonul* a fost în cele din urmă forţat să proclame cele patru sinoade de la amvon. Aceasta nu a mulţumit congregaţia. „Anatematizează-l pe Sever! Să nu cobori până ce nu îl vei anatematiza pe eretic! Decât numai dacă avem un răspuns, vom sta aici toată noaptea!” Patriarhul, într-un stadiu de panică după cum relatează sursele, s-a consultat cu restul episcopiilor care au fost prezenţi la slujbă. Patriarhul a proclamat în cele din urmă ca „toţi care ştiu că Sever s-a separat de Biserică şi din moment ce el este condamnat de canoane, bineînţeles că el este anatema!”

• Cei care au orchestrat demonstraţia nu au fost mulţumiţi să abandoneze problema în acest stadiu. Slujba a fost împlinită dar în ziua următoare liturghia a fost întreruptă de strigăte similare. „Aduceţi-i pe cei exilaţi! Rupeţi oasele lui Nestorie şi Eutihie! Alungaţi-i pe manihei! Alungaţi-l pe Ştefan! Aruncaţi-l pe Sever, Iuda! Sfânta Maria este *Theotokos*! Anatema pentru toţi care o neagă!” Din nou patriarhul a proclamat aderenţă faţă de Sinodul de la Calcedon dar congregaţia a nu a permis ca serviciul să continue până ce dipticele a fost alterat, până ce numele lui Sever a fost mutat. Patriarhul a scos numele lui Sever din diptice şi l-a anunţat congregaţiei. Pentru mai mult de o oră a continuat comoţia în Biserică. În cele din urmă, în timpul unei pauze a congregaţiei, din cauza epuizării, unul dintre clerici a început să cânte *Trisaghinoul* şi corul i s-a alăturat. Anunţătorul slujbelor a continuat într-un fel organizat. Patriarhul le-a explicat evenimentul restului patriarhilor scriindu-le că acţiunea congregaţiei a fost „inspirată divin.” Ioan al Ierusalimului a replicat că s-a bucurat în anatematizarea lui Sever.

•

• Reacţia calcedoniană în Antiohia

•

• Calcedonienii din Antiohia erau şi ei activi. Ei au scris patriarhului Constantinopolului o petiţie împăratului pentru a-l muta pe Sever. El este un lup, nu un păstor, un eretic şi un criminal care îi întoarce pe evrei liberi asupra credincioşilor şi îi masacrează. Nu le-am văzut noi trupurile stând pe străzi?” Unii monahi l-au acuzat pe Sever de crime şi de păcat. Sever a fost conştient de ce a avut loc. El nu a fost surprins de *faţa* lui Ioan al Ierusalimului, pentru care nu a avut destul respect. Într-una din scrisorile lui Sever scrie că singurul motiv pentru care Ioan a fost făcut patriarh al Ierusalimului a fost din cauza caracterului său „nestabil.”

•

• Negocierile lui Iustinian cu papa Hormisdas

•

• Zeloşii de la Calcedon au trebuit să aştepte, căci prioritatea lui Iustinian a fost de a rezolva schisma cu Roma. Iustinian a schimbat deja scrisori cu papa Hormisdas, indicând clar papei care sunt intenţiile lui. Papa Hormisdas a răspuns (*Scrisoarea* 28) că Iustinian a ştiut care au fost termenii. „Este de dorit reconcilierea, dar în termenii daţi. Termenii mei sunt după câte ştiţi căci ei au fost scrişi cu un an în urmă şi nu se vor schimba.” În scrisoarea sa Iustinian, care a căutat o reconciliere cu necalcedonienii, a scris: „primim Calcedonul. Cinstim amintirea lui Leon. Citim numele voastre în diptice. Nu este destul atâta?” Papa Hormisdas a fost inflexibil. Fie că Acachie trebuia condamnat sau nu v-a exista nici o reuniune. Iustinian nu a fost în poziţie de a negocia fiindcă ţelul lui a fost recucerirea Italiei, un ţel destul de dificil de realizat fără susţinerea episcopului Romei. Hormisdas, pe de altă parte, nu avea nimic de pierdut fiindcă conducerea lui Teodoric era tolerantă şi poziţia lui ca papă stabilă. Mai exista posibilitatea ca reuniunea cu împăratul să aducă în viitor mai multe erezii teologice în Biserică, lucru de care Hormisdas era conştient. În acest moment rânduiala stabilă şi tolerantă de sub arienii germanici părea preferabilă unirii cu scaunele patriarhale de sub conducerea imperială tocmai din cauza tulburării teologice din est şi din cauza imposibilităţii predictibilităţii împăraţilor. Un nou împărat putea însemna o schimbare în perspectiva teologică.

• Iustinian a scris lui Hormisdas din nou, asigurându-l că v-a face tot cei stă în putere să se întâlnească cu cerinţele papei. El l-a invitat pe Hormisdas la Constantinopol. Hormisdas a refuzat dar a trimis o delegaţie de cinci oameni – episcopii Germanus şi Ioan; preotul Blandus şi doi diaconi, Felix şi Dioscor. Puterea delegaţiei se pare că a rămas cu diaconul Dioscor, căci

el a fost cel care a purtat o corespondenţă cu Hormisdas. Instrucţiunile date acestor cinci au fost că ei nu trebuiau să negocieze. Ei au fost acolo pentru a prezenta termenii. Hormisdas a voit să ascundă un subiect şi nu să condamne deschis pe Macedonie şi Eufimiu dacă numele lor au fost mutate din diptice. Scrisoarea papei Hormisdas către Ioan patriarhul Constantinopolului a fost directă. „Nu încercaţi să apăraţi condamnaţi ca Acachie. Mai bine, mutaţi-vă din contactele cu erezia anatematizând pe el şi pe urmaşii lui."

• Delegaţia romană a sosit în Constantinopol în martie a lui 519 bucurându-se de o primire generoasă. Iustinian, generalii săi şi senatul s-au întâlnit cu delegaţii la zece mile de la oraş şi i-au condus în oraş. Patriarhul Ioan a primit cererile romane, dar numai după discuţii, a semnat *Libellus Hormisdae* în prezenţa împăratului, senatului şi a legaţilor papali. Trebuie menţionat că patriarhul Ioan a fost primul episcop al Constantinopolului care a folosit titlul de „Patriarh Ecumenic.," un fapt care a fost ignorat de Roma în acel moment.

• *Libellus Hormisdae* a conţinut afirmaţii pe care nici un episcop al estului nu le-a semnat mai înainte. Cuvintele sunt cuvinte ale episcopului Romei dar el le-a cerut episcopiilor estului să le semneze. „Formula" după cum a fost semnată de patriarhul Ioan a fost astfel în cele mai importante secţiuni.

• „Primul punct al mântuirii este că trebuie să ţinem regula dreptei credinţe şi să nu deviem în nici un fel de la tradiţia Părinţilor. Căci nu este posibil să trecem de determinarea Domnului nostru Iisus Hristos care a spus: „tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea." Aceste cuvinte sunt dovedite de efectele lor, căci în scaunul apostolic religia catolică este ţinută neviolată. Dorind, prin urmare, să nu cădem de la această credinţă şi urmând în toate rânduielile Părinţilor, anatematizăm toate ereziile, dar în special cea a ereticului Nestorie şi cu el, îi anatematizăm pe Eutihie şi pe Dioscor... care au fost condamnaţi la Sfântul Sinod din Calcedon, pe care îi îmbrăţişăm şi îi urmăm... îl anatematizăm pe Timotei paricidul, poreclit Pisica şi condamnăm pe ucenicul lui şi urmaşul în toate lucrurile, Petru [Mongus] al Alexandriei, îl anatematizăm pe Acachie, fost episcop de Constantinopol, care a devenit complicele şi urmaşul lor şi cei care au comuniune cu aceste persoane, v-a cădea sub o condamnare sau judecată asemănătoare. În acelaşi fel îi condamnăm şi îi anatematizăm pe Petru al Antiohiei cu urmaşii săi şi cu toţi cei care au fost menţionaţi mai sus [aceasta este cauza modificată de legaţii papali astfel că Ioan nu îl v-a anatematiza pe Eufimie şi Macedonie]. Aprobăm şi îmbrăţişăm toate epistolele lui Leon, papa oraşului Roma pe care le-a scris cu privire la dreapta credinţă. După cum am spus mai înainte urmând scaunului apostolic, predicăm toate lucrurile care au fost declarate de cei morţi. Consecvent nădăjduiesc că voi fi în comuniune cu voi, comuniunea predicată de scaunul apostolic, în care constă toată solidaritatea şi întregul credinţei creştine, promiţând viitorului că la sărbătorirea sfintelor taine nu v-a fi făcută nici o menţiune a numelor celor care s-au separat de comuniunea Bisericii catolice; adică, a celor care nu sunt de acord în toate lucrurile cu scaunul apostolic..."

• Mai înainte de a semna aceasta Ioan a insistat pe predicarea ei, după obişnuitul schimb de salutări frăţeşti cu: „când am primit scrisoarea voastră, m-am bucurat cu o bucurie duhovnicească pentru sfinţia ta fiindcă tu cauţi să uneşti bisericile lui Dumnezeu după vechea tradiţie a Părinţilor şi în duhul lui Hristos te grăbeşti să scoţi pe cei care rup pacea, să renunţe la toţi ereticii respinşi de tine, căci eu ţin sfintele Biserici ale bătrânilor şi a noii noastre Rome să fie o singură Biserică şi definesc scaunul Apostolului Petru şi a oraşului imperial ca fiind unul." Ioan îşi exprimă acordul său total cu tot ceea ce a fost făcut la cele patru sinoade ecumenice şi denunţă pe toţi cei care au perturbat aceste sinoade. El adoptă şi face propriile cuvinte formule papale. În această prefaţă Ioan a reuşit să modifice pretenţiile scaunului

roman căci identificând noua şi vechea Romă el a permis scaunului Constantinopolului să se împărtăşească de privilegiile cu care *Libellus Hormisdae* le-a rezervat pentru scaunul Romei.

• În *Libellus Hormisdae* a existat o condamnare a lui Acachie şi a succesorilor lui şi a împăraţilor Zenon şi Anastasie. Pentru Ioan a fost dificil ca temele pontice şi asiatice să convingă toate cererile – ei au fost senzitivi cu privire la condamnarea celor care au murit, un subiect care v-a fi ridicat din nou la Sinodul Cinci Ecumenic cu privire la condamnarea postmortem a lui Teodor, Teodoret şi Ibas. Iustinian i-a explicat situaţia lui Hormisdas într-o scrisoare. „O parte mare a episcopilor greci nu au putut fi obligaţi, chiar şi cu folosirea focului şi a sabiei, pentru a condamna numele episcopilor care au murit după Acachie.” Epifanie a urmat după Ioan ca patriarh al Contsnatinopolului şi el a scris cu privire la aceiaşi situaţie. „Mulţi dintre sfinţiţi slujitori ai Pontului şi ai Asiei şi mai presus de toate cei la care se refereau la Orient, au găsit dificil şi chiar imposibil să scoată numele primilor lor episcopi... ei au fost pregătiţi să se apăre de orice pericol decât să comită o astfel de faptă.” Împăratul Iustin a scris despre acelaşi subiect şi menţionează „ameninţările şi persecuţiile” angajate pentru a introduce clericii şi laicii acestor episcopii pentru a fi de acord cu mutarea numelor. „Ei stimează viaţa mai mult decât moartea, dacă ar trebui să îi condamne pe cei care sunt morţi şi a căror viaţă, atunci când au fost în viaţă, a fost mărirea oamenilor lor.” Iustin îl cheamă pe papă să uşureze cererile „cu scopul de a unii bisericile şi în special Biserica din Ierusalim asupra căreia se v-a revărsa bunăvoinţa, ca fiind maica numelui creştin, astfel că nimeni să nu îndrăznească să se separe de Biserică.” Ca răspuns dat împăratului papa îl obligă pe împărat să îi forţeze să îi oblige la unire şi uniformitate. Papa i-a scris patriarhului Epifanie şi l-a împuternicit să acţioneze de partea sa în est – oricine era admis la comuniune cu Biserica Constantinopolului a fost considerat în comuniune cu Biserica Romei. Papa a inserat o scurtă declaraţie de credinţă în care nu se menţionează prerogativele scaunului Romei. Ce s-a întâmplat de fapt a fost că papa nu a accentuat pretenţiile pentru scaunul său pe care le-a făcut mai înainte şi a lăsat problema în mâinile lui Epifanie.

• Scaunul roman a fost incapabil de a înţelege complexitatea controversei teologice. Au existat mulţi calcedonieni în est care nu au acceptat crezul că „Unul din Sfânta Treime a suferit în carne” un crez prin care era în conformitate cu *Anatema a doisprezecea* a sfântului Chiril că „Dumnezeu Logosul a suferit în carne.” Această poziţie teologică, cunoscută ca *„formula theopaschită”* a fost deplin consistentă cu esenţa definiţiei credinţei după cum a fost ea afirmată la Sinodul de la Calcedon. Această formulă nu conţinut termenul monofizit „care a fost crucificat pentru noi.” Această poziţie teologică a descoperit doctrina incipientă a lui *„enhypostasis,”* o perspectivă teologică care părea că zăpăcea Roma. În Constantinopol au existat discuţii despre aceasta chiar mai înainte ca delegaţii papali să sosească, lucru pe care îl ştim din corespondenţa lui Dioscor cu papa Hormisdas. Monahii au avut un rol activ în această poziţie teologică, în special monahii sciţi. Acceptarea *Formulei Theopaschite* a inclus o acceptare deplină a umanităţii, a naturii umane a lui Hristos fără să se implice în nici un caz că natura umană şi-a avut propriul *ipostas*, propria persoană. O persoană, Logosul divin care era posesorul a două naturi – natura divină din veşnicie; şi natura umană de la concepere. Această persoană divină, centru unirii şi al unităţii în Iisus Hristos, a experimentat viaţa naturii divine şi viaţa naturii umane. Persoana Divină Veşnică care a devenit om a experimentat suferinţa omului. Din iunie 519 înainte, papa Hormisdas a auzit lucruri rele despre monahii sciţi care susţineau acest punct de vedere. În corespondenţa sa cu papa Hormisdas Dioscor s-a referit la ei ca şi la „aprinşi de diavol,” ca şi la oponenţi la „rugăciunile pentru toţi creştinii” şi ca fiind condus de un „stareţ fals,” Maxenţiu. Dioscor a relatat că ei au fost anti-romani, lucru

ce pare acurat. Câteva discuţii au avut loc între aceşti monahi şi legaţii papali, discuţii ordonate să aibă loc sub Iustin. La aceste discuţii nu s-a rezolvat nimic. În cele din urmă Maxenţiu a plecat cu un grup din monahii lui la Roma în vara lui 519, luând cu sine o scrisoare subliniată de gândirea teologică contemporană din Constantinopol. În iulie 519 Iustinian l-a avertizat pe papa Hormisdas într-o scrisoare că unirea şi pacea nu vor avea loc fără un răspuns repede şi favorabil monahilor. Este semnificativ că papa Hormisdas mai întâi a primit *Libellus* a lui Maxenţiu şi l-a aprobat „în faţa martorilor episcopilor, laicilor şi senatului Romei." A avut apoi alte gânduri şi în cele din urmă a respins *Formula Theopaschită* – din câte se pare nu atât de mult pentru motive teologice cât pentru simplul motiv că părea „nouă." În Constantinopol legaţii papali şi-au descoperit lipsa lor de familiaritate cu doctrina teologică. Ei au fost lipsiţi de tact şi au devenit destul de nepopulari. Cel mai important, ei au fost percepuţi ca şi reprezentanţii unei „teologii străine." Şi aici se poate simţii influenţa *Volumului* papei Leon şi incapacitatea lui de a afirma o noţiune şi o definiţie a persoanei. Aici tragedia Calcedonului şi incompletitudinea lui este lăsată goală.

• Papa Hormisdas a primit scrisoarea lui Ioan şi cea de la Iustinian destul de târziu. Până la vremea când Hormisdas a răspuns în iulie 519 el a scris o „răscoală abdominabilă" inspirată de episcopul de Tesalonic Dorotei. Era clar lui Hormisdas că până şi acceptarea termenilor Constantinopolului nu însemna că şi alte oraşe din imperiu îi vor urma. El era mai întâi interesat de Alexandria şi Antiohia. Iustin a sugerat că Antiohia a mânuit şi a grăbit poziţia patriarhului Antiohiei asupra diaconului roman Dioscor. Hormisdas s-a opus ideii fiindcă îl avea pe Dioscor în minte pentru scaunul Alexandriei. „Antiohia," scria Hormisdas, „ar fi o arie complet nouă pentru tine, dar Alexandria o ştii din trecut şi tu ai fi exact persoana care ar putea aduce aceşti oameni în ordine." Nimic nu a ieşit din această situaţie cu Alexandria, căci Iustin nu a voit să rişte o rebeliune egipteană. Antiohia a prezentat o situaţie diferită.

•

• Edictul imperial care obliga la acceptarea Calcedonului şi ordinul de arest pentru Sever

•

• Un edict imperial a fost tras care a omis specific Egiptul. În acest edict către „orient" s-a decretat că toţi episcopii trebuie să accepte Calcedonul său să îşi părăsească scaunele. Autorităţile imperiale au realizat ce fel de caracter avea Sever, căci ele au fost cele care au scos un ordin pentru arestul lui – evident el nu a fost genul de persoană care să îşi schimbe poziţiile teologice la comandă imperială. Ordinul de arest i-a fost încredinţat lui Vitalian, conducătprul de mai înainte a revoltelor împotriva lui Anastasie şi care acum era *comes orientis. Chronicon Edessenum* vorbeşte despre „curăţirea" Antiohiei în 518-519, o „curăţire" împotriva anti-calcedonienilor. Din cauza relaţiei speciale a lui Vitalian cu Flavian, Vitalian a fost plin de ură împotriva lui Sever. Vitalian a fost ucis mai înainte ca să îşi poată executa ordinul. Sever a fugit în Egipt cu prietenul său Iulian Halicarnassus. Filoxen a fost prins şi condamnat la exil în Gangra.

• Scaunul Antiohiei a fost considerat vacant. Toate Bisericile au fost „confiscate" sau luate pentru folosirea celor care au acceptat Calcedonul. Paul, un „prezbiter" din Constantinopol şi cunoscut istoric ca şi Paul Evreul, a fost ridicat pe scaunul patriarhal al Antiohiei. Constantin a încercat să îl hirotonească pe Pavel în oraşul imperial dar legaţii papei s-au opus, obiectând că el trebuie să fie hirotonit în Antiohia „în conformitate cu vechea tradiţie" şi să evite repetarea rezultatului hirotonirii de mai înainte în Constantinopol a unui episcop pentru scaunul antiohian. Sursele pretind că cruzimea sa faţă de monofiziţii din Edessa l-au făcut infam –

monahi erau omorâţi dacă refuzat să se conformeze. Filoxen într-una din scrisorile lui pretinde că lui Pavel i s-a rezistat puternic şi că „oamenii” au cerut martiriul lui. S-au ridicat acuzaţii de origine morală împotriva lui Pavel, cerându-i-se demisia sau depunerea. A fost urmat de Eufrasie, care a fost, după sursele monofizite, un om „blând” şi „generos” – sursele monofizite se referă la el ca şi la un „slăbănog.” El a fost episcop timp de cinci ani în care pacea a fost restabilită ariei. S-a raportat din surse că el şi „vicleanul Aesculapius” au pierit în cutremurul din 526. Succesorul lui Eufrasie, Efrem de Amida a fost *comes orientis* mai înainte de hirotonirea lui. El s-a remarcat în poziţia de serviciu civil cu lucrări de salvare după cutremur. Se pretinde că hirotonirea lui a fost o recompensă pentru lucrarea ca şi un slujitor civil. Iustinian a decis să aplice mai multă forţă împotriva acestor monahi ne-calcedonieni şi Efrem a voit să îi ajute – el a reînnoit poliţa lui Paul.

• Pretenţia lui Mihail Sirianul din *Cronica* (9, 13) că toată domnia lui Iustinian a fost una de persecuţii nu este o exagerare. Persecuţia a fost dusă mai întâi împotriva monahilor anti-calcedonieni şi a comunităţilor lor – în special în Siria în ariile în care siriaca era limba Bisericii. Filoxen a realizat că separaţia finală a venit. Orice încercare de a reinterpreta *Henotikonul* în termeni calcedonieni nu a fost nimic mai mult decât o încercare de a restaura „doctrina necurată a lui Nestorie.” Orice problemă a intercomuniune cu calcedonienii a fost lipsită de discuţie. În *Mărturisirea de credinţă,* scrisă mai înainte de a murii în 523, Filoxen a scris „că asupra acelui sinod a stat un blestem şi pe toţi cei care au fost de acord cu el” – un blestem veşnic.

• La finele domniei lui Iustin I se pretinde că edictul care a proclamat aderenţa la Sinodul de la Calcedon a fost ascultat, unde nu s-a făcut nici o încercare serioasă. Aproximativ cincizecişicinci de episcopi au refuzat lucru pentru care au fost depuşi şi exilaţi. Monahii anti-calcedonieini fie au fugit în Egipt sau au îndurat persecuţie. Laicii au fost un alt subiect. Există o revelaţie interesantă cu privire la *Vita* lui Ioan Tella. Majoritatea congregaţiei a crezut în ascultare faţă de legea imperială, totuşi nu au acceptat Calcedonul – căci el trebuia acceptat. De aici, Iustin şi Iustinian au fost capabili să impună o ordine externă a susţinerii calcedoniene dar nu se putea evalua sentimentele populaţiei, o populaţie intimidată de posibilitatea unei persecuţii dacă se acţiona.

•

• Ioan de Tella

•

• Opoziţia a fost încă vie în lucrările lui Ioan de Tella, un monah şi un zelos monofizit. El a fost monah de la o vârstă timpurie – spre întristarea maicii sale. El a rămas într-o chilie fără nici un interes de a accepta vreo poziţie clericală – i s-au oferit câteva. Biograful său relatează că Ioan a fost avertizat într-o viziune că v-a venii ziua când Biserica v-a avea nevoie de episcopi „care vor suferii şi care nu vor fi mişcaţi de ameninţare sau de mită.” După această viziune Ioan a primit hirotonirea. Biograful său ne relatează excesivul dar al lacrimilor. Când Sever a fugit în Egipt, l-a numit pe Ioan de Tella ca şi reprezentativul său. Ioan nu l-a dezamăgit pe Sever, căci el a călătorit în jurul provinciilor în zdrenţe organizând pe necalcedonieni. La un moment dat el a avut aproximativ opt co-lucrători. Gradual, ei au fost toţi capturaţi – dar nu Ioan, care a câştigat simpatia ţăranilor şi a oficialilor. Aceşti episcopi care au acceptat Calcedonul la porunca unui edict imperial şi care la inimă nu erau calcedonieni au întâmpinat sosirea lui Ioan din Tella. Aceşti episcopi au refuzat să hirotonească pe oricine într-o credinţă necalcedoniană, dar ei i-au permis lui Ioan de Tella să hirotonească pe cine voia el.

• Dintr-o perspectivă imperială o ordine externă a descoperit că numai episcopii monofiziţi erau în Egipt, în Persia sau ascunşi în anumite mănăstiri estice îndepărtate. S-a părut că edictul imperial a oprit proliferarea hirotonirilor monofizite. Nu aceasta a fost şi realitatea, căci au existat preoţi monofiziţi în majoritatea locurilor şi numeroşi oameni care au dorit hirotonirea interzisă de legea imperială. O Biserică „de subsol" a prins viaţă şi care avea să crească clandestin. Activitatea lui Ioan de Tella a devenit cunoscută autorităţilor imperiale. Ioan a fost capabil să negocieze o asigurare de „comportament sigur" de la împărat şi sub această condiţie, el a venit la Constantinopol pentru o audienţă la împărat. I s-a cerut să înceteze şi să renunţe la activitatea sa, cerere la care Ioan a refuzat – ascultarea sa, a exclamat era faţă de Dumnezeu, nu faţă de împărat.

•

• Persecuţia ne-calcedonienilor în Edessa

•

• Poliţa imperială generală a fost de a aştepta până ce o episcopie devenea vacantă şi apoi să fie umplută cu un pro-calcedonian. Edessa a fost un exemplu. Se pretinde că episcopul a murit de ruşine fiindcă a acceptat Calcedonul. Fiind un pro-calcedonian, Aesculapius a fost imediat nominalizat şi a dezlănţuit imediat o persecuţie severă asupra anticalcedonienilor, forţând stiliţii jos de pe stâlpii lor şi scoţând monahi chemând forţa militară imperială. Monahii din aproximativ zece mănăstiri din împrejurări au refuzat să se împărtăşească cu episcopul sau să participe la slujbele din Postul Crăciunului. De Crăciun numai o mănăstire avea monahi – şi acea mănăstire avea numai zece monahi care au mai rămas. Monahii, după cum relatează sursele, au plecat în deşert, unde au rămas timp de şase ani până ce Teodora s-a întors la mănăstirile lor.

• În 537 Efrem, episcop de Edessa a reuşit în al prinde pe Ioan Tella – cu ajutorul persanilor care au primit recompensa. Persanii au fost capabilă să îl depisteze pe Ioan, l-au găsit în peştera unui eremit şi l-au adus în Nisibis. Recompensa oferită de Efrem a fost înceată şi în timpul aşteptării Ioan şi gărzile persane au devenit prieteni. Persanii au fost uimiţi că omul la care au cheltuit atâta de multă energie să fie depistat nu era altul decât un monah religios. Persanii puteau înţelege plângerea lui Ioan că a fost persecutat numai din cauză că a refuzat să îşi schimbe religia la porunca împăratului. Mai mult, persanii s-au oferit să îl elibereze pentru o taxă – dar cu mult mai puţin de ce a oferit Efrem. Ioan nu avea acces la bani. Când recompensa în cele din urmă a venit de la Efrem, persanii au simţit că este datoria lor să îl predea pe Ioan în conformitate cu înţelegerea. Ioan a fost dus peste graniţă la Dara unde Ioan şi Efrem au început nişte discuţii teologice care nu au rezolvat nimic. Mai târziu Ioan a fost adus în Antiohia şi închis într-o mănăstire acolo – cu încă alţi patru monahi în chilie, o situaţie care nu a fost atât de ameninţătoare. Doi dintre ei erau calcedonieni, dintre care unul era un binecunoscut persecutor. Teologic Ioan susţinea că „Hristos era complet cu Tatăl, ca Dumnezeu şi complet cu maica Sa ca om," că a existat o unire a naturilor, o unire care nu a fost nici „confuză" şi nici „schimbată." El l-a respins pe Eutihie total. Domnul a fost „de o natură şi a de venit întrupat fără schimbare" şi Domnul a fost ca noi „în toate afară de păcat." Când el a profesat că a existat „o unire inefabilă şi incomprehensibilă" ale celor două naturi, că Domnul este Dumnezeu şi om adevărat, oponenţii lui au crezut că el retracta. „El ne-a unit. El a renunţat la erezia lui," după cum au declarat oponenţii lui. Sursele ne relatează că atunci când a auzit acestea Ioan a devenit nemulţumit, declarând: „Doamne fereşte ca să îl abandonez pe Sfântul Chiril şi să aduc ruşinea peste Biserică!" zvonul că Ioan a retractat s-a răspândit repede. Efrem a venit în persoană ca să îl primească înapoi la credinţă, dar a fost uimit când

Ioan s-a întâlnit cu Ioan, care a declarat: „dacă Sever, patriarhul meu, mărturisea două naturi *după* unire, l-aş fi anatematizat.” Tot acest episod este o imagine în oglindă a întregii controverse şi o *imprecizie a limbajului* folosit de ambele părţi. Tragedia nu a dus decât numai la luptă, controversă şi suferinţă pentru următoarele secole. Ioan a murit în 538, „rugându-se pentru pacea Bisericii şi pentru cei care l-au persecutat.”

• Persecuţia a fost reală, totuşi a fost limitată şi sporadică. Poliţa lui Efrem ne oferă o introspecţie în stadiul actual al afacerilor. Ordinele lui au fost de a aduce conformitate la Calcedon şi pentru acest motiv puterea imperiului a fost plasată la dispoziţia sa. El a avut puterea şi autoritatea să desfacă mănăstiri, să depună episcopi, să îi exileze pe recalcitranţi şi să plaseze servitori anti-creştini. Din câte se pare a existat o anumită limită dincolo de care nu au trecut – nu a existat nici o poliţă oficială pentru o deliberare a suferinţei morţii, în ciuda aberaţiilor care au avut loc. Mai mult, au existat două locuri de refugiu – Egipt şi Constantinopol, chiar şi aranjamentul monastic în palatul imperial, un aranjament oferit de Teodora. Exilul din Egipt a fost într-un anume sens o „venire a acasă,” un loc în care monofiziţii puteau trăi, respira şi muncii.

•

• Activitatea lui Sever în exil

•

• În exil în Egipt Sever a fost extrem de activ. Iniţial perspectiva lui Sever a fost deprimantă, sumbră. Dispoziţia lui s-a schimbat. În Alexandria s-a stabilit un „sinod eminent de episcopi,” un sinod care avea de grijă de tot ce se întâmpla în imperiu, un sinod care continua să îndemne şi să încurajeze pe anticalcedonieni să rămână pe poziţie. Sever a continuat să ofere instrucţii care au privit nu numai îndemnurile generale sau poliţele generale ci şi specificităţi generale la cazuri individuale aduse în atenţia lui. Scrisorile lui sunt pline de răspunsuri la viaţa Bisericii. El s-a exprimat destul de franc atunci când a auzit că Roma a respins *formula theopaschită*, căci gândirea teologică a lui Sever a fost mai sofisticată decât cea a Romei şi Sever ştia că Roma nu v-a putea diferenţa între esenţa divină şi ipostase. Sever nu era anti-roman. Obiecţia lui faţă de Sinodul de la Calcedon era teologică, nu ecclesială sau politică. El îl citează pe papa Iulius şi se referă la el ca şi la „turnul duhovnicesc şi neclătinat al Bisericii romanilor.” Interesul lui a fost ca definiţia credinţei de la Sinodul de la Calcedon care nu a mai menţionat nici unde „natura întrupată a Logosului divin” şi care nu a mai menţionat nici unde „unirea ipostatică.” În viziunea lui a luat doctrina „din două naturi, perfecte, nedespărţite şi neamestecate” tocmai de la Nestorie. Pentru Sever, după Întrupare a existat „o natură *din două*” şi înseşi faptul că Calcedonul nu a inclus-o a făcut-o blasfemiatoare în *Volumul* papei Leon. Cum putea crede Leon că Logosul Întrupat putea murii „în două naturi”? Care natură a fost crucificată? Doctrina celor „două naturi” a fost ceea ce l-a făcut pe Leon un „blasfemiator” şi un „stâlp al heterodoxiei.” Sever a considerat *Volumul* lui Leon „iudaic.” Unul dintre cele mai penetrante atacuri la *Volumul* lui Leon a fost în *Scrisoare către Contele Oecumenius.* Sever nu a fost un instigator împotriva imperiului din cauza etnicismului regional. Scrisorile lui îl portretizează ca care unul care avea respect faţă de împărat şi loialitate faţă de imperiu. Era un cosmopolitan sofisticat. Faţă de Roma şi primatul ei nu a fost antagonist. Teologic s-a opus *Volumului* papei Leon şi sinodului de la Calcedon crezând că ele sunt vehicole de erezie. Sever s-a hrănit cu lucrările Sfântului Atanasie, capadocienilor şi ale Sfântului Chiril al Alexandriei.

•

• Controversa între Sever şi Iulian Halicarnassus

•

• Prietenul lui Sever, Iulian Halicarnassus, a fugit cu el în Egipt. În Alexandria speculaţia lor despre natura cărnii Logosului, un argument între anticalcedonieni de la început, i-a pus pe cei doi prieteni în controversă, o controversă care s-a dovedit divizivă între monofiziţi. Disputa lor teologică a început cu scrierile lor iniţiale într-un mod frăţesc, devenind din ce în ce mai înfierbântate în timp ce controversa devenea din ce în ce mai serioasă, rezultat care a dus la o ruptură între prietenia lui Sever şi Iulian.

• Iulian a pretins că carnea lui Hristos era coruptibilă din momentul concepţiei. Iulian se opunea lui Eutihie dar linia lui de gândire l-a dus la o direcţie similară – similară cu a lui Apolinarie, Iulian a văzut controversa în termenii susceptibilităţii lui Hristos faţă de păcatul uman. Menţinând că carnea lui Hristos era incoruptibilă – άφθαρτος – Iulian a devenit principalul vorbitor al *aftardochetismului* – patima şi moartea lui Hristos a fost rezultatul unui act liber al voinţei lui – κατ' οίκονομίαν sau κατά χάριν, o libertate de acţiune care îi permitea lui Hristos să confere pasivitate cărnii Sale incoruptibile. În adăugare la scrisorile sale către Sever cu privire la acest subiect, Iulian a scris patru lucrări împotriva poziţiei lui Sever, dintre care numeroase fragmente au supravieţuit în siriacă şi greacă. Viziunea lui se baza pe doctrina sa a păcatului strămoşesc, o doctrină care nu era complet diferită în natură de cea a lui Augustin. Pentru Iulian actul sexual era un vehicol prin care păcatul şi stricăciunea, stricăciunea completă a trupului uman şi a cărnii, erau transmise din generaţie în generaţie. Punctul de vedere al lui Sever era diferit. El a fost împotriva faptului că carnea este sursa păcatului (*Omilia* 123; *Omilia* 75; *Omilia* 68). Deşi a menţinut că fecioria era mai bună, Sever a vorbit pozitiv despre pentru natura binecuvântată a căsătoriei. În *Omilia* 121 Sever a scris că nu este nimic mai iubit de Dumnezeu decât unirea cărnii în căsătorie, unire din care vine iubirea de copii. „Aceasta este o referinţă la comparaţia unirii sufletului şi a lui Hristos. El pretinde că o analogie mai bună a fost posibilă, atunci evangheliile le vor folosii. Sever refuză să egalizeze păcatul original cu sexul (*Omilia* 119), pretinzând că carnea sau trupul participă în bucuria şi plăcerea contemplaţiei sufletului – *theoria* – în măsura în care până şi „oasele unui om" sunt penetrate de ea. Chiar şi mai înainte de această controversă cu Iulian Sever a argumentat împotriva lui Eutihie în *Omilia* 63 că carnea nu este pervertită prin păcat şi păcatul vine din suflet şi din mintea omului, nu din trup. De aici, în Întrupare Dumnezeu Logosul nu a fost în nici un fel pervertit sau atins de păcat. Crezul în indestructibilitatea şi incoruptibilitatea cărnii devine centrul iulianiştilor, cărora li s-a dat numele de către oponenţii lor de aftartodochetişti şi fantezişti. Ucenici lui Iulian au aplicat cuvântul de ftartolorţieni pentru urmaşii lui Sever. Pentru Iulian răscumpărarea era nesigură dacă Dumnezeu Logosul şi-a asumat trupul care era subiectul stricăciunii – *φθορα.* Harnack a văzut în gândirea lui Iulian de Hlicarnassus dezvoltarea logică a doctrinei patristice greceşti a răscumpărării, *o gândire care nu derivă din gândirea sfinţilor părinţi.* „Nu putem evita să vedem în aftartodochetism ," scrie Harnack, „dezvoltarea logică a doctrinei greceşti a mântuirii şi suntem mai forţaţi să o privim ca pe *ex necessitate fidei*" şi să respingem toate cele cu privire la natura trupului ceresc în ceea ce priveşte originea." Evaluarea lui Harnack a lui Sever şi a ucenicilor lui este mult mai acurată. „În opoziţie cu aceasta Severienii au pus mare accent pe relaţia suferinţelor lui Hristos cu partea umană a naturii lui Hristos cu scopul de a scoate orice este dochetic, fiindcă nici un occidental nu a putut să îi atragă mult mai efectiv decât au făcut-o ei."

• Din această controversă între Sever şi Iulian diviziunea între mişcarea anti-calcedoniană a fost lăsată goală şi întemeierea unor alte facţiuni a fost stabilită. Sever a realizat destul de bine pericolul cauzei. Rezultatul a dus la nişte anateme mutuale. Monahii şi eituhienii din

Alexandria l-au susţinut pe Iulian cu tărie. În *Cronică* (9, 21), Michael Sirianul relatează Gaianus, ucenicul lui Iulian, a avut susţinerea celor bogaţi şi a fost în mulţumire faţă de poziţia patriarhului Alexandriei.

•

• Edictul imperial împotriva arienilor şi reacţia lui Teodoric

•

• Succesorul papei Hormisdas, papa Sfânt Ioan I (523-526), s-a găsit prins într-o competiţie politică între conducătorii imperiali în Constantinopol şi Teodoric. Rezoluţia Schismei Acachiene a fost urmată un an mai târziu de un edict imperial care a închis bisericile ariene din Constantinopol. Mai mult, toţi arienii au fost diseminaţi din serviciul imperial. Teodoric, *rex* germanic arian al Italiei şi-a retras – poliţa lui faţă de catolicii din Italia nu a mai fost tolerată dacă acest edict imperial a rămas în forţă. Teodoric l-a obligat pe papa Ioan I la Ravena şi l-a rânduit să obţină o încetare a edictelor imperiale împotriva arienilor. În adăugare acei arieni care au fost obligaţi prin forţă să renunţe la arianism li s-a permis să se întoarcă la prima lor credinţă. Papa Ioan I a fost de acord să negocieze din partea primei cereri dar a respins a doua. A fost primit în Constantinopol cu cinste în 525 – se pretinde că „tot oraşul" a ieşit să îl salute cu cruci şi lumânări. S-a proclamat că împăratul Iustin I s-a plecat în faţa papei Ioan „ca şi cum Ioan a fost Petru în persoană." Ceea ce are loc odată cu această vizită a papei Ioan este important din punct de vedere istoric. El a celebrat liturghia creştină şi mai mult Iustin al doilea a permis să fie încoronat pentru a doua oară. Acest precedent a fost amintit. Era ca şi cum încoronarea sărbătorită de patriarh nu era suficentă. Ioan a rămas în Constantinopol pentru cinci luni. A fost plin de succes în restaurarea Bisericilor ariene. El a sărbătorit Paştele în Sfânta Sofia, ocupând tronul mai presus decât cel al patriarhului. Teodoric a suspectat că conspiraţia era pe cale să se întâmple, o conspiraţie care implica aristocraţia romană precum şi pe papă. Acesta este motivul pentru care Teodoric l-a dat morţii pe Boeţiu şi pe socrul lui Boeţiu, Simmachus – un avertisment care nu tolera răscoală. La întoarcerea papei Ioan la Ravena, a fost întemniţat dimpreună cu toată escorta sa. Acolo a murit în 526 – din cauza „abuzurilor" sau a foamei.

•

• Mănăstirea Teodorei de refugiu pentru monofiziţii exilaţi

•

• În timp ce Efrem îi persecuta pe anti-calcedonieni în orient, Teodora îi primea pe exilaţi în Constantinopol. Ea şi-a menţinut toţi exilaţii pe propriile costuri imperiale. Ea a lăsat unul din palatele imperiale – era aproape de hipodrom şi de Biserica Sfinţilor Serghie şi Bacus – exclusiv pentru aceşti exilaţi monofiziţi. Camerele au fost divizate astfel că fiecare cameră se putea acomoda cu doi monahi. Sevicile religioase au avut loc pe „numeroase altare mici" care au fost puse pentru a acomoda orice grup reprezentat. Această stabilire a Teodorei nu a fost un secret – a fost una dintre atracţiile Constantinopolului. Iustinian a voit să viziteze şi el, nu privat, dar ca o vizită imperială în vederea tuturor. Ioan din Efes, care a fost odată unul dintre exilaţii rezidenţi, pretinde că a văzut mai mult de o mie de monahi care au slujit slujba de acolo. Trebuie menţionat că Ioan din Efes, care era un admirator al Teodorei, a colaborat în termeni generali cu ceea ce Procopie a scris în primii ani ai vieţii sale a Teodorei în *Istoria secretă* – Ioan menţionează că viaţa ei nu era „obişnuită" mai înainte de a devenii împărătească.

• Până şi patriarhul monofizit exilat al Alexandriei a fost prezent. Teodosie a fost hirotonit patriarh al Alexandriei în 536 şi exilat la scurt timp după. Temelia exilului rămân necunoscute.

El a rămas în Constantinopol pentru aproximativ treizeci de ani, slujind esenţial ca şi capul monofiziţilor în capitală.

- **Activitatea misionarilor monofiziţi din mănăstirea Teodorei**

- Din această mănăstire stabilită de Teodora în capitala imperiului misionarii monahali au crescut. Ioan din Efes ne spune în *Historiae ecclesiasticae pars tertia* că el început ca misionar. Poliţele oficiale a fost că el trebuia să lucreze între păgânii din Asia îndepărtată. În şaptesprezece ani se spune că a convertit optzeci de mii de păgâni şi că a construit nouăzecişiopt de biserici – mai mult se pretinde că a construit doisprezece sinagogi. Istoric presupunerea este că Ioan din Efes a făcut mai mult decât să lucreze între păgâni, ci şi că a folosit ocazia să revitalizeze pe anti-calcedonieni. În *Vita* lui Ioan de Tella Ioan al Efesului ne relatează că credincioşii necalcedonieni din „diferite locuri” au devenit preocupaţi cu problema hirotonirilor. Episcopiilor le-a fost frică să se deschidă şi la flăcări mai puternice ale persecuţiei şi că ei, prin urmare, au refuzat să hirotonească deschis, ci că hirotoneau sub acoperire.” Apoi Ioan continuă să spună că episcopii au hirotonit „de dragul credincioşilor.” Sever a susţinut ideea că acest timp de hirotonire în scrisoarea sa către Serghei al Cirului şi Marion de Sura. Aceasta a reprezentat în esenţă stabilirea unei ierarhii separate.
- Se ştie că Ioan din Hefaistos, care şi el era din mănăstirea Teodorei, a mers înainte cu intenţia de a îi organiza pe necalcedonieni. În 541 Ioan de Hefaistos a hirotonit cincizeci de preoţi în Tralles în timp ce calcedonienii îşi conduceau propria lor slujbă în aceiaşi clădire. La Efes se spune că a hirotonit şaptezeci de clerici într-o noapte. Ioan de Tella hirotonea. Ioan din Efes făcea probabil la fel. Ioan de Hefaistos a făcut la fel. O sursă pretinde că o sută şi şaptezeci de mii de necalcedonieni au fost hirotoniţi – aceşti candidaţi au venit din Armenia, Fenicia, Capadocia şi Arzanene de la graniţa Persană. Începutul acestei mişcări a avut loc în 530.

- **Relaxarea poliţei lui Iustinian şi răscoalele Nika**

- În 530 şi 531 a existat o relaxare bruscă a poliţelor lui Iustinian. S-au creat speculaţii că unul dintre motive este această nouă mişcare de hirotonie. Trebuie evaluată în contextul faptului războiului cu Persia. În orice caz, Iustinian a chemat o conferinţă despre diferenţele cu Calcedonul. În acest moment controversa dintre Sever şi Iulian l-a pus pe Sever în minoritate faţă de anticalcedonieni. Schimbarea poliţelor lui Iulian faţă de monofiziţi a fost întărită de răscoalele Nika care au avut loc în 532 în Constantinopol.
- După cum s-a exprimat Uspenski, hipodromul era un loc pentru „expresia liberă a opiniei publice.” Facţiunile de la circ au devenit în cele din urmă partide politice, cele mai influenţabile în secolul şase au fost Albaştrii şi Verzii. Albaştri au susţinut Sinodul de la Calcedon şi se pare că au fost reprezentativi pentru clasele superioare; Verzii erau monofiziţi sau anti-calcedonieni şi se pare că au fost reprezentativi ai claselor de jos. Influenţa politică purtată de aceste două facţiuni este exprimată nu numai de răzmeriţele lor ci şi de faptul că împăratul trebuia să apară de mai multe ori în faţa oamenilor pentru a da socoteală de faptele sale. Cu Iustinian ca împărat şi Teodora ca împărătească a existat o rupere de preferinţe la tron, Albaştrii susţinându-l pe Iustinian în timp ce Verzii o susţineau pe Teodora. Cassiodor ne spune că până şi în Roma în secolul şase sub Teodric au existat două partide în competiţie, Albaştrii şi Verzii, Albaştrii erau reprezentanţii clasei de sus în timp ce Verzii era reprezentanţii claselor de jos.

- Celebra revoltă din 532 cunoscută ca şi Revolta Nika – din cuvântul grecesc pentru Victorie – are mai mult decât o bază religioasă. Nepoţii lui Anastasie au fost puternic împotriva ridicării lui Iustin I şi Iustinian – ei s-au aşteptat să primească titlul imperial. Ei au fost susţinuţi de monofiziţii verzi. A mai existat şi un scandal public şi amărăciune împotriva oficialilor mai înalţi în guvernul imperial, în special împotriva lui Tribonian şi Ioan al Capadociei. Este semnificativ că Albaştrii şi Verzii au lăsat momentan diferenţele religioase pentru a se concentra pe o revoltă unită împotriva guvernului. Împăratul a încercat să negocieze cu facţiunile prin reprezentativi în hipodrom dar nu s-a ajuns la nici o rezoluţie. Rebeliunea s-a răspândit imediat prin oraş sub forma focului şi a distrugerii. Bazilicii Sfânta Sofia i s-a dat foc. Unul dintre nepoţii lui Anastasie a fost proclamat împărat. Iustinian şi sfătuitorii lui se pregăteau să plece din oraşul înflăcărat atunci când a intervenit Teodora. Cuvintele ei rămase în *Istoria secretă* a lui Procopie sunt adevărate. „Unui om care a venit în lume îi este imposibil să nu moară. Dar pentru cineva care a domnit este de ne acceptat să fie trimis în exil. Dacă doreşti, O împărate, să te mântuieşti, nu este greu. Avem fonduri suficente. Acolo este marea şi acolo sunt bărcile. I-a în considerare că atunci când ai scăpat într-un loc sigur, nu vei prefera mai mult moartea. Sunt de acord cu o veche zicală care spune că purpura este un giulgiu de preţ.” Teodora l-a inspirat pe Iustinian să stea pe poziţie. I-a încredinţat încetarea unei revolte a lui Belisarius care a condus răsculaţii în hipodrom şi a ucis aproximativ treizeci până la patruzeci de mii. Revolta Nika s-a încheiat. Nepoţii lui Anastasie au fost executaţi şi tronul imperial al lui Iustinian a fost din nou asigurat. În anul următor tăria Verzilor, reprezentaţi de monofiziţi, a fost descoperită din nou când, după un cutremur în oraş, o adunare mare s-a adunat să cânte o doxologie monofizită. Mulţimile strigau pentru botezul Unuia – înţelesul era „o natură” opusă Calcedonului „în două naturi.” Iustinian a putut realiza tăria îndurătoare a anti-calcedonienilor.
-
- **Cererea lui Iustinian pentru o conferinţă teologică şi cererea monofiziţilor**
-
- Monofiziţii au răspuns la chemarea lui Iustinian pentru o conferinţă extrăgând o revizuire a cazului lor, cunoscută ca şi „Cererea monofiziţilor către Iustinian.” Zaharia ne dă textul în *Istoria Bisericii* (9, 15), la fel cum face Mihail Sirianul în *Cronică* (9, 22).
- „O Împărate triumfător, câţiva alţi oameni au încoronat capul tău cu cununi de laudă, oameni care au folosit ocazia altora pentru a scrie cuvinte despre generozitatea lor faţă de tine. Noi, care am fost desemnaţi vrednici de a experimenta virtuţile tale, îţi mulţumim ţie cu o cunună de laudă făcută în splendoare. În timp ce ne aflam în deşert, la extremităţile lumii, am trăit tot acest timp în linişte şi ne-am rugat la bunul şi milostivul Dumnezeu pentru maiestatea voastră şi pentru păcatele noastre. Liniştea voastră ne-a înclinat în spre josimea noastră şi în scrisorile voastre ne-aţi chemat să venim la voi. Este o minune pentru noi că nu aţi primit această cerere cu ură, ci cu iubirea care este în voi, aţi simpatizat cu noi pentru a ne aduce înaintea voastră durerea noastră luând ca pretext că acest om sau altul a intervenit pentru noi.”
- „Acum din moment ce este datoria noastră să ascultăm ceea ce s-a poruncit, am părăsit deşertul şi călătorind pe cale în pace fără ca vocea noastră să se audă, am venit la picioarele voastre. Îl rugăm pe Dumnezeu milosârdul, să vă răsplătească din partea noastră seninătatea voastră şi Iubitoarei de Dumnezeu Împărătese cu daruri de sus şi să dea pace şi linişte peste voi şi să îi pună pe toţi cei aflaţi în revoltă aşezământ picioarelor voastre.”

• Acum că am venit vă prezentăm o cerere frăţietăţii voastre care conţine adevărata noastră credinţă. Nu voim să intrăm în dispută cu orice om despre orice care n-ar ajuta, după cum este scris şi cel mai mult să vă uimim urechile. Este destul de dificil pentru om să convingă persoanele de o natură certăreaţă, cu cei care nu primesc instrucţii. Căci este apostolul lui Dumnezeu care a spus că nu avem un astfel de obicei şi nici Bisericile lui Dumnezeu."

• Biruitorul Împărat, ne declarăm acum libertatea credinţei noastre. Când am fost în deşert şi am primit edictul vostru din mânile lui Teodot, am scris şi am declarat ce am auzit. Maiestatea voastră ne-a dat un mesaj de adevăr care a fost liber de împilare, căci aţi fost mutat de tandreţe şi ne-aţi încântat cu prezenţa. Din moment ce am fost făcuţi vrednici de milele lui Dumnezeu, vă informăm în această petiţie de Ortodoxia voastră că prin harul lui Dumnezeu încă din copilărie am primit credinţa apostolilor. Am fost crescuţi în ea şi credem şi gândim la fel ca şi cei trei sute şi optsprezece părinţi inspiraţi de Dumnezeu, care au tras credinţa vieţii şi a mântuirii şi care a fost confirmată de cei o sută şi cincizeci de părinţi care s-au întâlnit aici şi care a fost confirmată de evlavioşii episcopi care s-au adunat la Efes şi l-au respins pe Nestorie. În această credinţă a apostolilor am fost botezaţi şi botezăm. Această cunoştinţă mântuitoare este înrudită în inimile noastre şi această doctrină o recunoaştem care şi rânduială în credinţă şi dincolo de ea nu primim nici o alta, căci ea este desăvârşită în toate şi nu creşte şi nici nu are nevoie de revizuire."

• Acum înştiinţăm o Sfântă Treime cu o natură, putere şi cinste care este revelată în trei persoane. Noi îl adorăm pe Tatăl şi Fiul Său, Dumnezeu Logosul, care a fost născut din El veşnic dincolo de orice timp şi El este fără nici o schimbare şi Duhul Sfânt, care purcede din Tatăl şi are o natură cu Tatăl şi Fiul. Una din persoanele Sfintei Treimi, Dumnezeu Logosul spune prin voinţa Tatălui în zilele acestea din urmă a mântuirii oamenilor a luat carne din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria *Theotokos* într-un trup înzestrat cu un suflet raţional şi intelectual, pasibil după natura noastră şi de devenit om şi nu s-a schimbat din ceea ce era. Mărturisim că în timp ce în Dumnezeire El era din natura Tatălui, el a avut şi natura noastră în umanitate. Astfel cel care este Logos desăvârşit, neschimbatul Fiu al lui Dumnezeu, a devenit om desăvârşit şi nu a fost schimbat din ceea ce era. Mărturisim că în timp ce era în Dumnezeire El avea natura Tatălui, El a avut şi natura noastră în umanitate. El este Logosul desăvârşit, neschimbatul Fiu al lui Dumnezeu, care a devenit om desăvârşit şi nu a lăsat nimic care să ne lipsească cu privire la mântuirea noastră, după cum a spus Apolinarie, spunând că întruparea Logosului nu a fost desăvârşită şi ea ne lipseşte în opinia lui de lucrurile care sunt de primă importanţă pentru mântuirea noastră. Căci dacă intelectul nostru nu a fost unit cu El, spune el în mod absurd atunci nu suntem mântuiţi şi în problemă de mântuire ne-am lipsit de ceea ce este cel mai important pentru noi. Aceste lucruri nu sunt cum a spus el. Căci Dumnezeu de dragul nostru a devenit om desăvârşit fără schimbare şi Dumnezeu Logosul nu a lăsat nimic căreia să îi lipsească întruparea şi nici nu a fost o fantomă a lui, după cum crede neevlaviosul Mani şi după cum greşeşte Eutihie."

• „Din moment ce Hristos este adevărul şi nu ştie să mintă şi să înşele, fiindcă el este Dumnezeu, prin urmare Dumnezeu Logosul a devenit întrupat, în adevăr şi nu în asemănare cu patimi naturale şi inocente căci din propria sa voinţă El pentru noi între lucrurile pe care le-a luat asupra sa în carnea pasibilă a naturii noastre a propriei Sale voinţe a îndurat moartea, pe care a făcut-o viaţa Sa pentru noi printr-o înviere potrivită lui Dumnezeu, căci El a restaurat mai întâi nestricăciunea şi nemurirea naturii umane."

- „Ca Dumnezeu Logosul El nu a lăsat nimic fantasmagoric în Întrupare şi umanizare, la fel cum nu a divizat în două persoane şi două naturi după doctrina introdusă de Nestorie a omului adorator şi cei care au gândit mai înainte ca el şi cei care şi astăzi gândesc la fel.”
- „Credinţa conţinută şi mărturisirea voastră respinge doctrina acestor oameni şi susţine împreună cu ei, căci în sinceritatea voastră aţi mărturisit: „Dumnezeu s-a arătat care era întrupat. El este în toate ca şi Tatăl cu excepţia individualităţii Tatălui. El a devenit un purtător al naturii noastre şi a fost numit Fiul Omului. Fiind una şi aceiaşi, Dumnezeu şi Om, El ni s-a arătat şi a fost născut ca şi un prunc pentru noi. Fiind Dumnezeu, pentru oameni şi pentru dragul lor a devenit om.”
- „Dacă cei care discută cu noi aderă la aceste lucruri în adevăr şi au fost mulţumiţi să le ţină în aparenţă numai, ci au şi consimţit să creadă după cum credem noi şi după cum au făcut părinţii noştii inspiraţi de Dumnezeu, ei s-ar abţine de la agitaţia certurilor. Căci pentru aceasta Hristos ni s-a alăturat în compoziţie cu un trup înzestrat cu un trup raţional şi intelectual după cum au afirmat întru tot înţelepţii părinţi ai Bisericii. Dionisie care din Areopag şi din întunericul şi greşeala păgânătăţii a ajuns la lumina supremă a cunoaşterii lui Dumnezeu prin maestrul nostru Pavel, în tratatul pe care l-a compus despre numele divine ale Sfintei Treimi spune: „lăudându-o cu gingăşie, spunem după cum se cuvine, căci din nou a luat parte la toate atributele într-una din persoanele lui, trăgând la sine şi ridicând înjosirea umanităţii noastre, din care Iisus-ul cel simplu a devenit unit prin compoziţie într-un fel ce nu poate fi descris. El care a fost din veşnicie şi mai înainte de timpuri şi-a luat asupra Sa existenţa temporală şi cel care a fost ridicat şi înălţat mai presus de ordine şi naturi a devenit în asemănarea naturii noastre fără schimbare sau confuzie.” În tratatul său despre credinţă a numit unitatea lui Dumnezeu Logosul o carne posesoare de suflet şi „o compoziţie” vorbind astfel: „în ce fel de credinţă rezultat cad cei care o numesc o împreună locuire în loc de întrupare şi în loc de unire şi compoziţie o energie umană?”
- „Dacă prin urmare după sfinţii părinţi, pe care voi i-aţi urmat, Dumnezeu Logosul, care era mai înainte simplu şi necompus, a devenit întrupat din Fecioara, Maria *Theotokos* şi [aici Mihail Sirianul adaugă „ipostatic”] a unit carnea intelectuală şi cea posesoare de suflet cu Sine personal şi a făcut-o a sa şi a fost unit cu ea prin compoziţie în *iconomie,* s-a manifestat prin urmare că după părinţii noştri trebuie să mărturisim o natură a lui Dumnezeu Logosul, care şi-a asumat carne şi a devenit perfect umană. Dumnezeu Logosul, care a fost simplu nu este recunoscut ca a devenit un trup compozit, dacă El este divizat după unire fiind chemat în două naturi. Ca un om obişnuit care este alcătuit din diferite naturi fiindcă sufletul a fost unit prin compoziţie cu un trup pentru a face propria natură în persoana unui om, la fel şi Dumnezeu Logosul care a fost unit personal şi unit prin compoziţie cu carnea posesoare de trup, nu poate fi din „două naturi” sau „în două naturi” din cauza unirii şi compoziţiei cu trupul. După cuvintele părinţilor noştri, pe care i-a urmat frica lui Dumnezeu care este în voi, Dumnezeu Logosul care era mai întâi simplu, a consimţit de dragul nostru să fie unit prin compoziţie cu carnea posesoare de suflet şi cea intelectuală şi fără schimbare a devenit om. În conformitate o natură unică şi o persoană [ipostas] a lui Dumnezeu Logosul, care a luat parte la carne trebuie proclamat şi mai este o energie a Cuvântului lui Dumnezeu care este făcută cunoscută, care este înălţată şi mărită şi care se cuvine numai lui Dumnezeu şi care este josnică şi umană. [Mihail Sirianul adaugă: „cum se face că fraţii noştii nu se pot aplica pe sine pentru a anula ceea ce Leon a scris în *Volumul* său?”].
- [Au urmat apoi citatele din Nestorie, Teodor, Diodor, Teodoret, Leon şi Sinodul de la Calcedon care au proclamau două naturi după unire şi întruparea Logosului şi două ipostase.

Aceste citate sunt respinse dar citate din Părinţi care afirmă o natură şi o persoană a Logosului Întrupat. Nici Zaharia şi nici Mihail nu dau aceste citate].

- „Pentru acest motiv nu acceptăm *Volumul* sau definiţia de la Calcedon, o măreţe împărat, fiindcă am păstrat legea şi canonul părinţilor care s-au adunat la Efes şi care au anatematizat şi l-au condamnat pe orice crede altfel decât ceea ce se afirma la Nicea, care a fost aşezat de către Duhul Sfânt. Pe acestea le respingem şi le anatematizăm. Această definiţie şi canon pe cei care s-au adunat la Calcedon l-au afirmat deliberat pentru cei care au greşit după cum se afirmă în actele canonului. Ele sunt subiectul pedepsei şi al vinei din partea părinţilor noştii sfinţi prin acea că ei au introdus o nouă definiţie a credinţei, care este contrară adevărului doctrinei celor care din timp în timp au fost doctorii Bisericii care după cum credem noi îl descriu pe Hristos ca fiind cu noi şi la care mai puteţi adăuga adevărul credinţei lor, cinstind întrecerile susţinute de către preoţii lor, prin care Biserica i-a exilat şi mărit. Astfel pacea v-a domnii în conducerea voastră prin puterea şi conducerea lui Dumnezeu, căruia ne rugăm ca fără luptă sau încercare în braţele noastre v-a pune pe vrăşmaşii noştrii aşezământ picioarelor noastre.”
- Sever a primit o invitaţie să participe la conferinţă dar a refuzat din cauza „vârstei.” În scrisoare trimisă împăratului în care explica de ce a fost incapabil să participe, Sever a luat ocazia să apere împotriva acuzaţilor că a primit fonduri pentru a instiga la răscoală. Dacă această acuzaţie a fost făcută, Sever a fost conştient că acuzele aduse împotriva lui au fost o trădare politică. El a scris că trăia în sărăcie şi că voia să moară în pace şi în obscuritatea de care se bucura în Alexandria. În această scrisoare a inclus un atac vehement împotriva lui Iulian Halicarnassus şi a doctrinei sale, evident pentru a îşi distinge învăţăturile lui de cele ale lui Iulian.
- După Zaharia în *Istoria bisericească* (9, 15), conferinţa din Constantinopol a durat mai mult de un an. Există numai o mărturie a conferinţei, prin care se spune că a durat trei zile şi că au participat şase episcopi sirieni şi cinci susţinători ai Calcedonului. Leonţiu al Bizanţului a participat şi el reprezentându-i pe monahii palestinieni. Unul dintre reprezentaţii Calcedonului a lăsat o mărturie a acestei mini conferinţe – Inochentie de Maronia într-o scrisoare către Toma, un preot din Tesalonic. Abordarea lui Iustinian a fost de a rezolva anumite subiecte cu scopul de a descoperii că dacă Calcedonul era interpretat corect, nici un subiect doctrinar nu va cauza diviziune. „Subiectele” pe care Iustinian a voit să le rezolve nu erau doctrinare – tot ceea ce a încercat el să demonstreze a fost că teologia lui Eutihie nu era ortodoxă şi că Dioscor a greşit prezidând Sinodul Tâlhăresc din Efes. Severienii au admis că Eutihie era eretic şi se spune că Dioscor era de acord cu Eutihie. Puteau ei susţine că Dioscor era ortodox? Severienii au încunoştinţat în cele din urmă că Dioscor a fost orb, că condamnarea lui a lui Flavian a fost nedreaptă şi că au existat destule motive pentru a convoca Sinodul de la Calcedon. Unele dintre aceste afirmaţii au fost istoric false. Sever a scris mai înainte că Eutihie a trimis o mărturisire de credinţă lui Dioscor în care l-a condamnat pe Mani, Valentin, Apolinarie şi toţi cei care pretindeau că carnea Mântuitorului „a venit din rai.” Sever a adăugat că Eutihie, după ce a trimis mărturisirea de credinţă „s-a reîntors la voma sa.” Trebuie menţionat că Dioscor, în scurta sa participare la Sinodul de la Calcedon, l-a condamnat pe Eutihie cu anumite condiţii. Ziua următoare severienii s-au concentrat asupra a ceea ce ei au considerat a fi subiectul real – obiecţia lor centrală a fost că a prezentat o „nouă” şi incorectă doctrină „în două naturi” – *duarum naturarum novitas.* Ei au acordat puţină atenţie la poziţia că nu tot ceea ce este nou a fost rău sau incorect. Din perspectiva severinilor, Sfântul Chiril nu ar fi acceptat Sinodul de la Calcedon. Acesta era subiectul primar. Sinodul de la Calcedon nu a acceptat cele *Doisprezece*

anateme şi în ciuda faptului că Sfântul Chiril nu a vorbit de „două naturi," dacă nu ar fi vorbit de „două naturi după unire." La întâlnirea din ziua a treia, atenţionată de Iustinian, *formula teopaschită* a fost prezentată ca şi o poziţie de compromis. Se pretinde că unul dintre episcopii sirieni au acceptat calcedonul, la fel cum au făcut unii preoţi din audienţă. Restul episcopilor au rămas pe poziţie.

- Iustinian a promovat un edict în martie 533 care a afirmat noua poziţie de credinţă. L-a condamnat pe Eutihie, Apolinarie şi Nestorie şi a susţinut că nu a existat nici o inovaţie în credinţă. S-a afirmat că Logosul, împreună veşnic cu Tatăl „a devenit întrupat de la Duhul Sfânt şi de la Maria, sfânta Fecioară şi *Theotokos* şi a asumat natura omului şi a răbdat crucea pentru noi pe vremea lui Ponţiu Pilat şi a fost înmormântat şi a înviat a treia zi. Recunoaştem una şi aceiaşi persoană suferind pe care a îndurat-o voluntar în carne. Ştim că Dumnezeu Logosul este unul şi Hristos a fi un altul, dar una şi aceiaşi persoană consubstanţială cu Tatăl în divinitate şi consubstanţială cu noi în umanitate. Căci el este desăvârşit în divinitate şi desăvârşit în umanitate. Treimea a rămas Treime chiar şi după ce unul din Treime a devenit întrupat ca Dumnezeu Logosul, căci Sfânta Treime numai permite nici o altă adăugare la a patra persoană." Trebuie menţionat că Iustinian i-a scris o scrisoare patriarhului Epifanie, adresându-i-se cu titlul de patriarh ecumenic. În scrisorile sale el repetă aceleaşi idei dar cere atenţie la scrisoarea lui Proclu către armenieni şi se referă la poziţia episcopului Romei ca şi la „capul tuturor preoţilor lui Dumnezeu." Sfântul Proclu, episcop de Constantinopol (434-446) aprimit o cerere în 435 de la episcopii Bisericii din Armenia cu privire la teologia lui Teodor de Mopsuestia ale cărui lucrări au fost traduse în armeană. În celebrul său răspuns, *Tomus ad Armenios de fide,* Sfântul Proclu a evitat menţionarea lui Teodoret dar a discutat învăţăturile Bisericii cu privire la ipostas şi la cele două naturi în Logosul întrupat. Apoi el teoretizează cu privire la greşelile posibile care se puteau ivi din învăţăturile lui, greşeli ca cele ale lui Teodor. În scrisoarea a patra el a folosit fraza care v-a devenii principală pentru controversa *teopaschită – unum de Trinitate secundum carnem crucifixum.* Referinţa lui Iustinian la Sfânta Treime nu permite „adăugarea cele de a patra persoane" ceea ce reflectă cel mai probabil faptul că doxologia monofizită a fost deja criticată cu privire la acea posibilitate – aşa este opinia lui Marcellinus Comes în *Chronicon.*
- Iustinian i-a scris papei Ioan II, primul papă care şi-a schimbat numele – el s-a numit Mercurius, un preot roman. Scrisoarea împăratului, *Reddentes honorem,* a devenit o parte din codul lui Iustinian. Iustinian a inclus formula theopaschită în scrisoarea sa către papa Ioan II şi papa a aprobat-o. Împăratul a cerut ca papa să condamne un grup monahi care au venit la Roma pentru a protesta împotriva formulei. Papa Ioan II a acceptat să fie excomunicaţi monahii când au refuzat să înceteze opoziţia lor. În scrisoarea sa Iustinian a folosit aceiaşi limbă cu privire la poziţia despre poziţia episcopului Romei pe care a folosit-o în scrisoarea sa către „patriarhul ecumenic" Epifanie – „capul tuturor Bisericilor." Nu a existat nimic nou în această atitudine faţă de scaunul roman din perspectivă estică. Nu se ştie de nici o infailibilitate în acest scaun şi cu greu a existat orice problemă serioasă a scaunului roman ca fiind *primus.*
- Documentele imperiale au format esenţial ceea ce v-a devenii noul *Henotikon,* încercarea ultimă de a compromite în faţa monofiziţilor ceea ce ei au stabilit oficial ca propria lor ierarhie. Argumentul lui Iustinian că Sinodul de la Calcedon a fost acceptat s-a bazat pe faptul că a conţinut tradiţia „estică" exprimată de patriarhul Proclu în *Tomus ad Armenios de fidei* şi nu din cauza influenţei papei Leon! Şi fiindcă nu a condamnat pe Eutihie şi Nestorie. Cele *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril au fost omise dar limba lui a fost utilizată. Hristos a fost „unul" şi a suferit ca „unul." Limbajul puternic al lui Zenon folosit în *Henotikon* a „unul dar

nu doi” nu a fost prezent. În ciuda acestui fapt, Hristos este „desăvârşit ca om şi ca Dumnezeu.” A fost o formulă de compromis şi a trebuit să fie imediat recunoscută aşa. Pentru câţiva ani s-a părut ca şi cum compromisul lui Iustinian a lucrat. Anii dintre 531 şi 536 au fost ani de pace, ani în care un armistiţiu a fost valabil în imperiu. Sever, care acum se afla în ultimii ani ai vieţii sale, a suferit din cauza separaţiei de ucenici lui Iulian. Se pare că nu a existat nici o reacţie vehementă la acest nou compromis în est şi cel mai important, stridentul papă Hormisdas a murit şi Iustinian putea acum să trateze mult mai conciliatoriu cu papa Ioan I şi apoi papa Ioan II, acesta acceptând edictul ca fiind „în conformitate cu învăţăturile apostolice.” Voinţa împăratului se pare că a adus cel puţin ascultare pentru un timp.

- **Influenţa Teodorei: Sever vizitează Constantinopolul**

- A avut loc o întoarcere extraordinară a evenimentelor. Se pare că Teodora l-a încurajat pe împărat să nu renunţe la Sever şi să continue să îşi extindă vizitele imperiale la el. El a acceptat în cele din urmă şi a venit în Constantinopol pentru a fi primit cu cinste. Data sosirii lui Sever este încă în discuţie. În orice caz, a sosit între 534 şi 535 cu Petru din Apamea şi cu un mare grup de monahi. În 535 Timotei al Alexandriei a murit cu câteva lui mai înainte ca Epifanie al Constantinopolului să moară. Erau vacante două scaune importante. Unul dintre monahi care era în „exil” în mănăstirea Teodorei era încă în Alexandria după moartea patriarhului Timotei. Influenţa lui a fost folosită cu privire la comandantul militar pentru a îl hirotonii imediat pe Teodosie, un diacon. Teodosie era un severian şi în acel moment în Alexandria erau în minoritate. El s-a opus imediat. Gaianus, un ucenic al lui Iulian a fost susţinut de o majoritate de grupuri din Alexandria şi el a reuşit să supravieţuiască ca şi patriarhul opus pentru mai mult de o sută de zile – apoi a fost excomunicat. Teodosie era un anti-calcedonian. El a ţinut un sinod care i-a definit imediat poziţia. Nicea, Efes şi cele Doisprezece anateme ale Sfântului Chiril au fost considerate a fi inspirate divin. În adăugare, a fost reafirmat *Henotikonul,* o acţiune care este prin natura ei dată nulă de *Volumul* papei Leon şi de Sinodul de la Calcedon. Nu a existat nici o menţiune a lui Dioscor sau sinodului. Teodosie a primit o scrisoare pentru a susţine pe Sever şi a început repede să hirotonească episcopi într-o încercare de a câştiga conducerea în Alexandria a monofiziţilor.

- **Influenţa Teodorei: Antim de Trebizond devine patriarh de Constantinopol**

- Scaunul Constantinopolului a fost umplut. Şi aici candidatul Teodorei a câştigat poziţia. Antim de Trebiozond a fost unul dintre susţinătorii calcedonieni la conferinţe. El a impresionat prin argumentele monofiziţilor. Odată hirotonit, Teodora a făcut sigur că Sever a vorbit de mai multe ori cu Antim. Sever, din câte se pare, a fost capabil să îl convingă pe patriarhul Antim de propria sa ortodoxie cât şi de lipsurile şi neegalitatea Sinodului de la Calcedon. Tocmai în acest moment când Iustinian a încercat să preia Italia militar, patriarhul Antim s-a dovedit un puternic anti-calcedonian, făcând afirmaţia că doctrina „în două naturi” face din Treime o „pătrime.” Balanţa s-a schimbat din nou. Cei trei patriarhi – al Constantinopolului, al Alexandriei şi Sever al Antiohiei – erau anti-calcedonieni. În Biserică s-a dezlănţuit din nou tulburarea. Episcopii au început să trimită delegaţii la Roma pentru a protesta.

- **Papa Agapet vizitează Constantinopolul la cererea lui Teodahad, regele got**

•

• Evenimentele militare din Sicilia şi Dalmaţia au coincis cu evenimente ecclesiale. Teodahad, regele got a reuşit asupra nimeni altuia decât papa Agapet pentru a călătorii la Constantinopol pentru a negocia un aşezământ militar cu Iustinian. Scaunul roman a fost împovărat în acel moment şi pentru a ridica fonduri pentru a face călătoria papa Agapet a trebuit să vândă unele din vasele sfinţite. Împăratul ştia că el avea nevoie de susţinerea papei Agapet dacă vroia să reuşească din punct de vedere militar în Italia. Papa a avut puţine dificultăţi în al convinge pe Iustinian că vestul nu v-a accepta niciodată noua interpretare a Calcedonului. Sever ştia că situaţia era pierdută şi i-a scris unui prieten că „problema reală este că cei în putere voiau să placă ambelor părţi.” Antim a fost prezentat cu o opinie: fie o acceptare completă şi lipsită de echivoc a Calcedonului sau resemnarea. El a demisionat şi a intrat în mănăstirea Teodorei. Papa Agapet a cerut ca Iustinian să îl aresteze şi să îl pună în temniţă pe Sever şi Zooras dar Iustinian a refuzat să îşi încalce angajamentul său de comportament bun faţă de Sever.

•

• **Papa Agapet îl hirotoneşte pe patriarhul Menas în Constantinopol**

•

• Noua alegere de patriarh al Constantinopolului a fost Menas (mort în 552), un alexandrin din naştere. Papa Agapet l-a hirotonit pe noul patriarh de Constantinopol. S-a realizat o cerere, semnată de ambele părţi de noul patriarh şi Iustinian, care a afirmat ortodoxia Sinodului de la Calcedon. Într-o vreme de triumf papa Agapet a murit brusc. Asupra papei Agapet s-au concentrat zvonuri de o natură fantastică care veneau de la anti-calcedonieni. Mihail Sirianul *Cronica* (9, 23) pretinde că motivul pentru care papa Agapet a venit în Constantinopol a fost din cauza geloziei faţă de stilitul Zooras, care a botezat-o pe Teodora în 535. Moartea papei Agapet, din câte pretind oponenţii lui, a venit „în timp ce el practica magia neagră.”

•

• **Deciziile Sinodului de episcopi ai lui Iustinian din 536**

•

• Iustinian, rămânând cu geamandurile prezenţei papei Agapet, a rămas dedicat Sinodului de la Calcedon indiferent cu putea fi aceste interpretat. Sinodul episcopiilor din Constantinopol a fost chemat să intre în sesiune de Iustinian şi s-a întâlnit în sesiune din mai până în iunie sau chiar până în august 536. Cincizecişcinci de episcopi au fost prezenţi, inclusiv legaţii papali care acum l-au însoţit pe papa mort Agapet. Menas a prezidat ca şi „patriarh ecumenic.” Mănăstirile din Palestina şi din est şi-au trimis delegaţii cu acuzaţii împotriva lui Sever, Zooras şi Petru din Apamea. Acuzele au variat de la magie practică, la profanarea altarelor, la profanarea botezului prin darea de pseudo-botezuri şi re-botezarea ortodocşilor. Acuza de re-botezare nu a fost adevărată în cazul lui Sever dar acuzată în cazul unor urmaşi ai lor, fapt pe care îl ştim din scrierile lui Sever. Ei l-au acuzat pe Sever de lucruri fantastice – că era magician, că îl venera pe diavol, că era păgân, că era un idolatru care reproducea abdominaţiile lui Dafni, că a vândut vasele sfinte şi chiar că a vândut porumbelul de aur de pe altar, că a redus comoara biserici şi a îngreuiat biserica cu datorii. Din anumite motive au eşuat să îl acuze pe Sever de imoralitate, o acuză pe care au adus-o împotriva altora! Petru din Apamea a fost acuzat de restaurarea unui truc diavolesc pentru a recâştiga om la mănăstire de la calcedonieni. El a angajat anumite femei care au intrat pe porţile mănăstirii, privelişte la care monahii au fugit, părăsind mănăstirea vacantă astfel că Petru a putut să o ia în posesiune!

S-a pronunţat o anatemă pe toţi oamenii. Sever, indiferent cât de ciudat părea, a fost acuzat simultan de a fi un nestorian şi eutihian.

- Sinodul episcopilor l-a condamnat pe patriarhul Antimie ca fiind eretic şi l-a pus pe Sever sub restricţie din nou. Această decizie a creat o perspectivă interesantă, căci patriarhul Menas a descoperit cât de controlată era Biserica de împărat, afirmând că nimic nu putea avea loc în afacerile ecclesiale fără „voia şi porunca" împăratului – καί προσήκει μηδέν τών έν τή άγιωτάτη έκκλησία κινουμένων παρά γνώμην αύτού καί κέλευσιν γενέσθαι. Iustinian a fost de acord. El a dat un edict exilându-l pe Antim, Sever şi ucenicii lor din Constantinopol şi din oraşele importante ale imperiului. În adăugire, Iustinian a poruncit arderea copiilor scrierilor lui Sever. Toţi care urmau să le aibă trebuiau puşi sub pedepse crude. În Novela 42-56 Iustinian l-a acuzat pe Sever că poartă un „război de subsol" ridicând Bisericile una împotriva alteia.
- „Interzicem tuturor persoanelor de a poseda cărţile lui Sever. Căci în acelaşi fel în care nu s-a permis să copiem şi să posedăm cărţile lui Nestorie din cauza împăraţilor de mai înainte poruncindu-ni-se în edictele lor să să le considerăm similare cu cele ale lui Porfirie împotriva creştinilor, la fel nici un creştin să nu posede cuvântările lui Sever. Acestea sunt din acest timp înainte determinate să profaneze şi să contracareze Biserica Catolică."
- Sever, Zooras şi alţii li s-a interzis să predice, de a organiza adunări şi a săvârşii euharistia. Sever a părăsit Constantinopolul pentru Egipt unde a murit cu optsprezece luni mai târziu (538).
- Orice nădejde de reconciliere cu ne-calcedonienii a dispărut. Diaconul roman, Pelaghie, a devenit reprezentativul permanent scaunului roman în Constantinopol. Pelaghie, care a fost respectat de Iustinian şi Teodora, avea influenţă în Constantinopol. Scopul lui primar a fost de a restaura calcedonismul în Egipt, un ţel greu de dobândit. Puterea imperiului a început să întărească noua poliţă şi monofiziţii din Siria au devenit ţinta poliţelor imperiale şi a forţelor militare. S-a povestit că unii monofiziţi au fost arşi de vii. În Egipt forţele imperiale a început să încerce să extirpeze monofizitismul. Iustinian l-a chemat pe patriarhul Teodosie al Alexnadriei la Constantinopol pentru o conferinţă. Din moment ce siguranţa personală a lui Teodosie era în controlul armatei imperiale, el a trebuit să se supună. În Constantinopol el a fost depus şi exilat în Tracia. Teodora a aranjat ca la întoarcerea sa în capitală să fie cazat în mănăstirea sa. Reprezentatul papal l-a numit pe Paul de Tabennesiot. Imediat după hirotonirea lui Pavel în Constantinopol de către patriarhul Menas, el a fost acuzat de complicitate la crimă. Succesorul lui a fost Zolius, un monah palestinian, care a fost recomandat de Efrem al Antiohiei. Antiohia era acum cea care controla alegerile patriarhale din Alexandria. Biserica din Egipt, sub controlul forţelor imperiale, a acceptat un patriarh străin – ca şi măsură temporară. Patriarhul Zolius trebuia să trăiască sub escortă militară până la depunere. Paul şi cei patru patriarhi calcedonieni care i-au urmat în Alexandria nu a fost nimic altceva decât localizări imperiale – *vox populi* a acestei probleme ecclesiale era dincolo de aptitudinile împăratului.
-

• Acordul Teodorei cu diaconul roman Vigiliu

-

- După moartea bruscă a papei Agapet, Teodora a sesizat o ocazie. Un diacon roman, Vigiliu, l-a însoţit pe Agapet. În ziua următoare după conferinţa împotriva monofiziţilor Teodora a negociat cu Vigiliu. El ar fi putut avea tronul episcopal al Romei dacă era de acord să modifice poziţia romană împotriva monofiziţilor. Liberatus al Cartaginei în *Breviarum* (22) ne spune că acordul lui Vigiliu cu Teodora a fost că el ar fi abolit sinodul de la Calcedon şi că v-a

intra în comuniune cu monofiziţii. Aceiaşi mărturisire este oferită de Victor de Tunnuna în *Cronică* (Patrologia Latina 68, 956-958) şi de Procopie în *Istoria secretă* (1, 2) şi în *De bello gothico* (1, 25). *Vita Silverii* în *Liber pontificalis* ne oferă o descriere largă a intrigii care a înconjurat depoziţia papei Silverius şi îl plasează pe Vigilius în Constantinopol ca şi apocrisiar. În *Vita Vigilii Liber pontificalis* îl acuză pe Vigilius de „ambiţie" în asigurarea alegerii papale, dar se mai pretinde că Vigiliu a devenit papă şi a acţionat cu „curaj şi intransigenţă" atunci când a rezistat la presiunea imperială. Lui Vigiliu i se atribuite cuvintele „îmi primesc dreptatea pentru ceea ce am făcut" – *digna enim factis recipio.*

- Vigiliu a acceptat şi a părăsit Roma cu trupul papei Agapet. A fost deja hirotonit un nou papă cu ajutorul regelui got Teodat, papa Silverius. Antonina, soţia comandantului forţelor imperiale din Italia, Belisarius a fost un prieten apropiat cu Teodora. Prin Antonina Teodora l-a arestat pe papa Silverius prin Belisarius cu falsa acuză de trădare, de a fi comunicat cu goţii care în acel moment au fost scoşi din Roma de Belisarius. Papa Silverius a fost dat pe mâna complicilor lui Vigiliu – împotriva ordinelor lui Iustinian. Vigiliu (537-555) a fost întronat ca papă în aprilie sau mai din 537. Silverius a făcut un apel la Iustinian care a cerut un proces pentru Silverius. Acesta a fost confirmat în depunerea sa şi exilat în noiembrie 537. Ca papă, Vigiliu i-a scris o scrisoare lui Sever, Antim şi Teodosie stabilind o comuniune cu ei. Vigilius a cerut ca scrisoarea pe care a scris-o să rămână strict secretă – *mea eam fidem quam tenetis, Deo adjubante et tenuisse tenere significo. Non duas Christum confitemur naturas, sed ex duabus compositium unum filium.*
-

- **Prospectul monofizitismului după înfrângerea de la conferinţa din 536**
-

- Cauza monofizită părea pierdută. În ciuda faptului că împăratul era încă bine dispus faţă de ei, ei au fost înfrânţi la conferinţa din 536. Sever şi Ioan din Tella erau acum morţi. Teodosie al Alexandriei era acum în închisoare. Duşmanul lor, Efrem al Antiohiei a dezlănţuit o altă persecuţie. Propriile lor probleme interne începeau să se manifeste într-un fel alarmant. Disputa începută între Sever şi Iulian a devenit acum diviziune. Patriarhii calcedonieni au ocupat un loc temporar în cinci scaune. Noua apărare a Sinodului de la Calcedon purta un momentum, în special prin scrierile lui Leonţiu al Bizanţului, Leonţiu al Ierusalimului şi Chiril din Schitopolis (mort în 577). Apărarea „neo-calcedoniană" se reconcilia cu doctrina de la Calcedon prin gândirea Sfântului Chiril.
-

- **Lucrarea lui Iustinian *Contra monophysitas* şi interesul lui în teologie**
-

- Iustinian a devenit din ce în ce mai interesat în subiecte teologice. El a avut un interes personal la fel ca şi unul imperial, o trăsătură neobişnuită la mai toţi împăraţii. În *Contra monophysitas* Iustinian a scris că Sfânta Biserică „acceptă toate scrierile binecuvântatului Chiril." În aceste scrieri Biserica acceptă natura unică întrupată a lui Dumnezeu Logosul, că natura divinităţii este un lucru în timp ce natura cărnii este altul, *din care* s-a format Hristos. Iustinian a învăţat despre doctrina *„enipostazierii"* din discuţiile cu Leonţiu al Bizanţului (mort în 543), deşi termenul a intrat în viaţa teologică a Bisericii în timpul controverselor generale speculative. Nici o natură nu există fără un ipostas sau persoană dar acelaşi ipostas ar putea fi centrul vieţii celor două naturi. Tocmai la Întrupare natura umană a lui Hristos a fost *enipostaziată* de Logosul divin. Unitatea sau unicitatea în Hristos se găsea în ipostas, ipostasul divin al Logosului. Nu a fost aceasta cheia la soluţia controversei? Nu a fost

aceasta rezoluţia la „cele două naturi” de la Calcedon cu un Logos întrupat al Sfântului Chiril? Monofiziţii nu au fost convinşi atât de repede, căci ei au simţit în acest fel de gândire gândirea lui Origen şi nu a Sfântului Chiril. Odată cu respingerea gândirii lui Sever Biserica trebuia să găsească mijloacele de a reconcilia Calcedonul cu Sfântul Chiril, evitând orice tendinţă de a considera ipostasul din Hristos ca o minte veşnică, o minte unită cu Dumnezeu în veşnicie şi care şi-a luat un trup pentru aşi asuma mântuirea. Cu Sever condamnat, origeniştii au câştigat un rol important în viaţa teologică a controversei, în special în 532 spre 542 şi mai ales între monahii palestinieni care s-au opus vehement teologiei antiohiene. Origeniştii au cerut ca Petru, patriarhul Ierusalimului din 524 până în 544, să îl anatematizeze pe Efrem al Antiohiei şi interpretările teologice antiohiene. În vremea înfrângerii anti-calcedonienilor, Teodora a fost influentă în îl duce pe Teodor Askidas, un monah palestinian, afară din mănăstire pentru a devenii arhiepiscop în Cezarea în Capadochia. Teodor şi ucenicii lui au avut simpatii origeniste puternice. În Ierusalim au izbugnit dispute care au mai cauzat încă o controversă teologică adiţională în Biserică. Luptele între monahi au devenit din ce în ce mai obişnuite – au început să aibă loc bătălii de stradă. *Vita Sabae* ne relatează că „monahii origenişti şi-au făcut un astfel de prost obicei din a îi bate pe ortodocşi în străzi că au început să aducă monahi pioşi ca mijloace de protecţie de sine.” Ambele părţi au apelat la împărat.

- Un lucru pe care poliţele imperiale au voit să îl evite a fost de a deveni prinşi în controverse cu monahi. Nimic nu părea mai periculos, căci a oprii un monah zelos însemna moarte curată. Moartea a intensificat controversele în care monahii au fost implicaţi şi care au creat martiri. Calcedonienii din Constantinopol şi-au dat seama că aceasta era o ocazie pentru a prinde. Dacă Origen era condamnat, s-ar fi discreditat un gânditor al cărui sistem de gândire reflecta gândirea alexandrină. Indirect s-ar fi citat împăratul într-o condamnare a unui aspect al tradiţiei teologice alexandrine. Indirect aceasta însemna punerea unui împărat într-o condamnare a unui aspect ale tradiţiei teologice alexandrine. La sinodul ţinut în 543 Iustinian a condamnat pe Origen şi origenismul. O mărturisire vividă este relatată de Chiril de Schitopolis în *Vita Sabae.* Iustinian i-a scris o scrisoare patriarhului Menas condamnând pe Origen ca şi pe cel mai rău eretic. Edictul a fost tras ca şi rezultat al sinodului ţinut în 543 şi care a dat o lungă listă a greşelilor origeniste dimpreună cu respingerea lor. A fost semnată de papa Vigiliu şi de către patriarhii estului. La Origen s-a făcut referire ca şi la „fiul diavolului,” ca şi l-a „duşmanul credinţei,” ca unul al cărui ţel a fost de „a semăna capcane şi de a confirma greşelile păgâne.” Origen a fost condamnat dimpreună cu Sever, Petru cel Plin şi alţii.
- Liderii origenişti, Teodor Askidas şi colegul lui Domiţian de Ancira erau în Constantinopol. Spre dezamăgirea ucenicilor lui, ei au acceptat condamnarea lui Origen. Teodor Askidas a fost gata pentru o contra mişcare. Evagrie Scolasticul ne spune în *Istoria Bisericească* (4, 38) că Teodor Askidas „era constat în prezenţa lui Iustinian” şi că influenţa lui Teodor a fost atât de mare că a reuşit să înlocuiască influenţa diaconului roman Pelaghie – Pelaghie a fost mutat dintr-o poziţie favorabilă în palatul imperial. Teodor Askidas era un calcedonian. Motivaţia lui nu a fost de a mării poziţia lui Sever. Era o poliţă care putea oferii un compromis pentru monofiziţi şi să menţină Calcedonul prin respingerea şi condamnarea lucrărilor lui Teodor de Mopsuestia, lucrările lui Teodoret împotriva Sfântului Chiril şi scrisoarea lui Ibas către preotul Maris. Prin condamnarea acestor trei teologi care s-au opus lui Origen Teodor Askidas s-a gândit că ar fi o încunoştinţare a teologiei alexandrine, ceva care ar fi putut place monofiziţilor moderaţi. Aceasta ar fi oferit un semnal clar monofiziţilor că, deşi sinodul de la Calcedon a justificat pe Teodoret şi pe monofiziţi sinodul nu ar fi girat toate scrierile lor. Monofiziţii au implorat timp de o jumătate de secol să aibă aceşti trei teologi

condamnaţi – la conferinţa din 532-533 monofiziţii au arătat că unul dintre pereţii despărţitori ai unirii a fost aprobarea de la Calcedon a scrierilor lui Ibas şi Teodoret împotriva Sfântului Chiril. Liberatus de Cartagina în *Breviarum* (24) şi Facundus în *Pro defesnione trium capitulorum* (4, 3) au fost sigură că condamnarea acestor trei teologi, condamnarea acestor *Trei capitole*, de Iustinian în 544 a fost un rezultat al lucrării Teodorei şi a lui Teodor de Askidas.

- **Atacurile militare de către bulgari şi persani şi izbugnirea plăgii**

- Controversele teologice nu au avut loc într-un vacuum. Imperiul avea alte probleme: una era militară; alta era izbugnirea plăgii bubelor. În timp ce generalul Belisarius era angajat într-un lung război cu goţii în Italia, Iustinian a trebuit să se mulţumească cu un atac militar din nord de la Bulgari şi cu apariţia războiului în 542 cu Chosroes al Persiei. În primăvara lui 541 bulgarii au trecut Dunărea şi au invadat Balcanii, aducând cu ei ardere, răvăşire şi distrugere în tot locul. Un grup de bulgari a devastat peninsula Gallipoli şi au călătorit pe ţărmul asiatic pe lângă Dardanele. O a treia forţă militară a bulgarilor a ajuns la suburbiile Constantinopolului. Frica a pătruns pe locuitorii Constantinopolului şi mulţi au fugit în Asia Mică. Iustinian nu era în poziţia de a trata cu acest nou duşman din nord. El a trebuit să aştepte. Bulgarii s-au retras în cele din urmă dar nu mai înainte de a captura o sutăşidoisprezece mii de prizonieri pe care i-a dus înapoi în ţara lor mamă. Iustinian a răspuns începând construcţia unei fortificaţii la frontiera nordică în Balcani. Izbugnirea războiului în primăvara lui 542 cu Chosroes al Persiei i-a cauzat mai multă perturbare. Iustinian l-a trimis să i-a comanda armatei în est împotriva persanilor. Acest război a fost oprit de o nouă ameninţare, de izbugnirea unei plăgi de proporţii devastatoare.
- S-a pretins că plaga a început în Etiopia şi a izbugnit în Egipt în 541. Odată cu începerea navigaţiei în primăvară plaga s-a răspândit în Siria şi Asia Mică. În mai 542 a izbugnit în Constantinopol, la scurt timp după ce s-a răspândit în Balcani, Italia, Spania şi Galia. Sursele pretind că iniţial cinci mii de persoane mureau zilnic şi mai târziu zece mii de persoane zilnic. Se pretinde că într-o zi au murit şaisprezece mii de persoane. Când plaga şi-a oprit cursul, spre pretinde că a doborât trei sute de mii de persoane numai în Constantinopol. Foametea a acompaniat plaga, căci mâncarea din Constantinopol a fost tăiată. Iustinian a fost o victimă dar a reuşit să supravieţuiască. În timp ce Iustinian se lupta cu recuperarea de la plagă, decizia lui Iustinian a fost de a cădea vina pe Teodora.

- **Iacob Baradaeus**

- Calcedonienii, partidul aflat acum la putere, nu s-au simţit încă confortabili cu stadiul actual lucrurilor. Numărul de episcopi necalcedonieni s-a micşorat drastic şi mult din cauza acestei ambiguităţi se datorează lui Efrem al Antiohiei, urât cu bun motiv de necalcedonieni. Când a murit în 542, necalcedoneinii au fost determinaţi să facă ceva să recâştige Antiohia. Necalcedonienilor nu le lipsea laicii şi clericii – le lipsea episcopi. Din câte se pare ei au fost numai trei episcopi necalcedonieni care au rămas: unul în Alexandria, unul în Persia şi unul în pădurile din Tur Abdin, un om slab şi sărăcăcios. Poliţele Teodorei au ajutat la protecţia şi facilitarea supresiunii.
- În 542 sau 543 Regele Aretas (Harith Ibn Gabala), emirul arabilor gassanid, a vizitat Constantinopolul. El a fost un monofizit zelos şi un anti-grec. Zelul lui faţă de

monofizitism a fost aprins din cauza unei dispute pe care a avut-o cu Efrem al Antiohiei. Patriarhul a vizitat pe Regele Aretas în câmpul său pentru a discuta acceptarea Sinodului de la Calcedon – a fost *Volumul* papei Leon cel care l-a deranjat pe regele Aretas. Regele a oferit patriarhului o mare delicateţe în teritoriul său – carne de cămilă. Patriarhul, fiind complet ignorant de obiceiurile şi fără să fie conştient că carnea a fost un compliment a fost insultat şi a refuzat să binecuvânteze carnea sau să mănânce. „Pai, dacă nu vei mânca cămilă cu mine, cum te poţi aştepta ca să luăm împărtăşania amândoi?" Regele Aretas a fost destul de voitor să facă ceva care să nu fi fost în acord cu memoria lui Efrem. El a venit la Constantinopol pentru a obliga pe Teodora să i-a măsuri. Persoana care a umplut tronul patriarhal al Antiohiei trebuia să combine prestigiul lui Sever cu stamina fizică a lui Ioan de Tella.

- Teodora avea o astfel de persoană în mănăstirea ei specială – Iacob Baradaeus. El a fost născut în jurul lui 490 în acelaşi oraş cu cel care acum a murit Ioan de Tella. Încă de la o vârstă timpurie el a fost un ascet şi era fluent în greacă, siriană şi arabă. Iacob era fizic puternic, putea posti timp îndelungat şi de obicei trăia cu pâine uscată. Iacob nu a avut nici o îndoială că era pe măsura datoriei. Regele Aretas spunea că el trebuia să fie capabil să trăiască între ai săi şi să de descurce cu ei. A fost mai apoi hirotonit episcop de Teodosie nu numai ca episcop de Siria ci şi ca un „episcop care se peregrina" care a fost împuternicit să hirotonească „peste tot" – el a fost „împuternicit" să organizeze şi să hirotonească în Armenia, în Asia Minor, în Egipt, în toate insulele şi până la porţile Constantinopolului. Lui Iacob i s-au dat câţiva care să îl însoţească. Din moment ce din punct de vedere canonic erau necesari trei episcopi care să hirotonească un alt episcop, Teodosie l-a hirotonit un anume Teodor, Conon din Cilicia şi Eugen al Isauriei. Din câte s-a dovedit, aceşti asistenţi nu erau necesari – Teodor a dispărut între corturile turmei sale nomadice în timp ce ceilalţi doi s-au dezminţit de afacere şi în cele din urmă s-au întors la Biserica stabilită. Iacob, a fost mult mai dur şi nu s-a îngrijorat. El a fost scos din Constantinopol de regele Aretas şi dus în orient în caravana lui Aretas. El s-a pus pe muncă. Metoda lui a fost similară cu cea a lui Ioan al Tellei – el a călătorit cu piciorul, în zdrenţe, fără pachet sau bani. Din moment ce el a privit la fel ca orice al monah care călătorea pentru autorităţi a fost destul de greu să îl recunoască. Stamina lui a fost aşa că putea merge patruzeci de mile pe zi, dormii oriunde şi putea trăii cu abstinenţă totală pentru lungi perioade de timp sau cu bucăţi de pâine. El era convins constant. El îi aborda pe ucenicii lui din exterior. Când a fost întrebat de către „înşelătorul Iacob" el le spunea că a fost văzut în regiune cu mai înainte. A fost pusă o recompensă pe capul lui şi recompensa a crescut cu timpul.
- Episcopatul său de peregrinare a durat timp de treizecişicinci de ani, din 542 până în 577. Se pretinde că în acest timp el a hirotonit doi patriarhi, optzecişinouă de episcopi şi aproximativ o sută de mii de preoţi. Se pretinde că Iacob a intrat în Constantinopol unde a hirotonit doisprezece episcopi. Dacă aceste numere reflectă realitatea este un alt fapt. Ceea ce este adevărat este că Iacob a resuscitat o diviziune ecclesiatică într-o formă rea, că el a întărit ierarhia imens. Există poveşti numeroase cu privire la minunile lui. De exemplu cum a vindecat şi a adus un tânăr la viaţă invocând numele lui Iisus Hristos şi formula monofizită. „În numele lui Iisus Hristos, *o natură indivizibilă care afost răstignită pentru noi* pe cruce, ridică-te şi umblă!" Multe din minuni, tipice vremii şi tradiţiei aghiografice, depăşesc imaginaţia. Un incident merită relatat. Oamenii din Amida au căzut în calcedonianism şi au devenit lunatici. În disperare, ei l-au trimis pe Iacob care le-a spus că „dacă sunteţi atât de nebuni ca să spuneţi „două naturi," veţi de venii nebuni." Astfel a fost capabil să îşi restaureze sănătatea mentală.
- Numele de „iacobit" a fost aplicat în curând grupului de biserici organizate de Iacob. Numele de fapt, nu era în întregime nou, căci monofiziţii s-au descris pe sine ca şi

„iacobiţi” dar a fost o referinţă la pretenţia lor apostolică a Bisericii „Sfântului Iacob,” Iacob, „fratele Domnului.” Oponenţii lor au folosit termenul în referinţă la ei diviziv, la fel ca şi la un grup de monofiziţi în Egipt la care s-a făcut referinţă ca „teodosieni.” A fost acceptat de credincioşi şi de aici folosit într-un fel pozitiv şi într-unul negativ.

- În 547 Iacob a hirotonit pe Serghei aghiotantul său ca patriarh al Antiohiei. Serghei a trăit timp de trei ani în care nu a experimentat nici o persecuţie. Se pare că împăratul nu era într-o poziţie de a continua să lupte cu toţi necalcedonienii. Când Serghei a murit, s-a sugerat un nou candidat de către Teodosie la mănăstirea Teodorei. Candidatul ei Paul, un alexandrin prin naştere a fost un monah în Siria şi apoi stareţ la o mănăstire pe Eufrat. Iacob a probat şansa şi la hirotonit pe Pavel şi alţi şase episcopi ca asistenţi. Ca patriarh al Antiohiei Pavel a fost superiorul dar relaţia oficială între cei doi a rămas nedefinită. Iacob încă a fost intinerant, o comisie de peregrinare şi nu a avut nici o intenţie să se predea. Monahii încă îl mai considerat capul lor, liderul lor – ei au făcut referinţă la el ca şi la „sfântul nostru patriarh Iacob.” Iacob a continuat cu munca sa şi monofiziţii au fost schimbaţi dintr-un grup de disensiune într-o ierarhie separată, o biserică separată.

- **Ioan al Efesului**

- În timp ce Iustinian era ocupat cu problema condamnării celor *Trei capitole* şi cu Sinodul Ecumenic Cinci, munca misionară a monofiziţilor a continuat şi nu numai de Iacob. Ioan al Efesului a fost foarte ocupat. Într-o anumită arie a distrus un templu păgân şi a construit pe cheltuiala comorii imperiale, douăzecişipatru de biserici şi patru mănăstiri. La consacrarea fiecărei noi biserici Ioan din Efes nu a avut nici o nelinişte sufletească despre citirea – *pro forma* – a unei proclamaţii calcedoniene. Destul de interesant Ioan din Efes a ajuns la o comunitate montanistă în adâncurile Anatoliei. Una dintre Bisericile montaniste conţinea oasele lui Montanus şi Ioan de Efes le-a ars. El raportează că anumiţi „schismatici” au fost atât de perverşi că şi ei s-au aruncat în foc.

- **Lucrări misionare în Nubia**

- În ţara Nubia, acum Sudan, a existat o activitate misionară pe cheltuiala comoarei imperiale. În acel moment Nubia era afară din graniţele imperiului. Aici existau două activităţi misionare care se aflau în competiţie, dintre care una a fost sponsorizată de Teodora, care a luat măsuri să fie sigură că misiunea ei are cea mai mare posibilitate de succes. Misiunea Teodorei pusă înaintea celei a lui Iustinian cu un anumit Iulian ca şi cap. Delegaţia lui Iustinian a fost amânată constant de oficiali care se aflau sub influenţa Teodorei. Când în cele din urmă a ajuns la curtea regelui nubian, ei au găsit episcopul monofizit instalat acolo în siguranţă. Regele i-a spus politicos delegaţiei lui Iustinian că el a primit deja dreapta credinţă, mulţumindu-i pentru ea şi lăsând-i liberi. Activităţile misionare au avut loc mai înainte în timpul şi după Sinodul Ecumenic Cinci.

- **Iustinian şi Sinodul Ecumenic Cinci**

- **Papa Vigiliu dus cu forţa la Constantinopol**

- Iustinian i-a poruncit papei Vigiliu la Constantinopol pentru ca mai apoi să îl aducă pe papă cu forţa acolo. În vestul latin aceasta a fost considerată într-o intrigă cu monofiziţii. Victor de Tunnuna în *Cronică* scrie: *„Justinianus imperator acephalorum subreptionibus instigatus, Vigilem romanorum episcopum subtiliter compelit, ut ab urbem regiam proepraret et sub specie congregationis eorum qui ab ecclesiae sunt societate divisi, tria capitula condemnaret.”* Din câte se pare Vigiliu a ajuns în Constantinopol la finele lui ianuarie 547. El şi patriarhul Menas nu au putut fi de acord şi rezultatul a fost excomunicarea mutuală. Teofan ne spune în *Chronographica* că unul dintre ultimile acte oficiale ale Teodorei a fost de a îl reconcilia pe papa Vigiliu şi patriarhul Menas în iunie 547. El a murit cu un an mai târziu. Mai înainte de moartea sa papa Vigiliu a semnat condamnarea celor *Trei capitole* – *Judicatum,* pe care le-a trimis patriarhului Menas în aprilie 548.
-
- **Sinodul Ecumenic Cinci**
-
- Iustinian a considerat necesar un sinod ecumenic pentru a sancţiona edictele împotriva lui Origen şi împotriva lui Teodor, Teodoret şi Ibas. Papa Vigiliu a protestat viguros la deschiderea unui sinod şi a refuzat să participe, deşi era prezent în Constantinopol. Sinodul Ecumenic Cinci s-a deschis în mai 553. Actele nu au ajuns până la noi în nici o formă originală. Lucrările sinodului au fost simplificate din moment ce în esenţă a fost convocat pentru a sancţiona edictele deja promovate. Sinodul l-a condamnat pe Origen, a condamnat cele *Trei capitole* şi a sancţionat formula *theopaschită.* Sinodul a durat mai puţin de o lună, fiindcă Iustinian a fost extrem de preocupat ca deciziile să fie expediate.
- Teologic sinodul şi-a bazat perspectiva pe doctrina lui *enipostasis* care s-a dezvoltat în secolul şase, în special în gândirea lui Ioan Gramaticianul, Leonţiu al Ierusalimului şi Leonţiu al Bizanţului. În general ar fi o greşeală să limităm munca doctrinară şi cea teologică a primei jumătăţi a secolului al şaselea la un număr restrâns de indivizi. Sinodul de Calcedon a cauzat multă tulburare astfel că soluţiile teologice erau căutate într-o varietate de cercuri. Problema a fost de a reconcilia definiţia de la Calcedon cu teologia Sfântului Chiril – cele două naturi după unire şi unicitatea lui Hristos. Punctul central în doctrina *enipostazierii* este tocmai că o esenţă – οὐσία – nu este fără o persoană, nu este fără un centru de existenţă, nu este fără un ipostas – ἀνυπόσταστος – şi că Hristos, *de o esenţă cu Tatăl şi de o esenţă cu umanitatea,* a avut ca centru al existenţei *ipostasul* divin veşnic care i-a oferit naturii umane posibilitatea de a fi *ipostaziat* – ἐνυπόστατος. Şcoala antiohiană de teologie a avut mari greutăţi în a face o distincţie între *ipostas* şi *natură* sau *esenţă.* Doctrina *enipostazierii* a însemnat că centrul, subiectul naturii umane şi a celei divine a fost Logosul veşnic al Tatălui – Logosul veşnic al Tatălui este cel care experimentează viaţa naturii umane, chiar până în punctul de a experimenta moartea naturii umane. Ideea centrală a fost că Logosul divin şi-a *ipostaziat propriul ipostas* – τή ἰδία ὑποστάσει ἐνυπέστησεν. Aceasta este gândirea care domină gândirea teologică a Sinodului Ecumenic Cinci şi cea care stă în spatele anatemelor ei.
-
- **Anatemele Sinodului Ecumenic Cinci**
-

1. Dacă cineva nu v-a mărturisii că natura sau esenţa – οὐσία – Tatălui şi a Fiului şi a Duhului Sfânt este una, o putere şi o tărie; dacă cineva nu v-a mărturisii o Treime consubstanţială, o Dumnezeire care trebuie cinstită în trei ipostase – ὑποστάσεις –

sau persoane – πρόσωπα, să fie anatema. Căci există un singur Dumnezeu Tatăl tuturor lucrurilor şi Domnul Iisus Hristos prin acre sunt toate lucrurile şi Duhul Sfânt în care sunt toate lucrurile.

2. Dacă cineva v-a mărturisii că Logosul lui Dumnezeu are două naşteri, una din veşnicie de la Tatăl, fără timp şi trup, cealaltă în aceste zile din urmă, care s-a pogorât din ceruri şi s-a făcut carne din Maria, *Theotokos* şi pururea fecioara şi care s-a născut din ea să fie anatema.
3. Dacă cineva v-a spune că există un Dumnezeu Logosul care a făcut minuni şi un alt Hristos care a suferit sau că Dumnezeu Logosul a fost cu Hristos când a fost născut dintr-o femeie sau că a fost în el ca o persoană în alta şi nu că a fost unul şi acelaşi Domn Iisus Hristos, întrupat şi devenit om şi că suferinţele şi minunile care le-a îndeplinit în carnea Sa voluntar au aparţinut aceleiaşi persoane, să fie anatema.
4. Dacă cineva v-a spune că unirea Logosului lui Dumnezeu cu omul nu a fost după har şi energie sau demnitate sau egalitate sau cinste sau autoritate sau relaţie sau efect, putere sau după bunăvoinţa în sensul că Dumnezeu Logosul a fost mulţumit cu un om adică că l-a iubit de dragul său după cum spune nesimţitul de Teodor sau [dacă cineva pretinde că această unire există] în ceea ce priveşte asemănarea numelui, după cum înţele nestorienii, care îl numesc pe Logosul lui Dumnezeu Iisus şi Hristos şi care acordă numele de Hristos sau Fiul, vorbind astfel de două persoane şi desemnând o Persoană şi un Hristos când se referă la cinstea Lui sau la demnitate sau la venerare. Dacă cineva *nu* v-a încunoştinţa după cum învaţă Sfinţii Părinţi, că unirea lui Dumnezeu Logosul este făcută cu carnea animată de un suflet raţional şi viu că o astfel de unire este sintetică şi ipostatică şi prin urmare că există numai o persoană, adică: Domnul nostru Iisus Hristos şi o Sfântă Treime, să fie anatema. Cuvântul „unire” – τής ένωσεως – are mai multe înţelesuri în timp ce ucenicii lui Apolinarie şi Eutihie au afirmat că aceste naturi sunt confundate *inter se* şi au afirmat o unire produsă de o amestecare a ambelor. Pe de a parte, ucenici lui Teodor şi Nestorie bucurându-se de diviziunea naturilor au învăţat numai o unire relativă. Între timp, Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, condamnând lipsa de evlavie a lui ereziilor, recunoaşte unirea lui Dumnezeu Logosul cu carnea după sinteză; adică după ipostas. În taina lui Hristos unirea sintezei nu numai că menţine neconfundat naturile şi care permit o separaţie.
5. Dacă cineva înţelege expresia „o singură persoană a Domnului nostru Iisus Hristos” în acest sens, că este unitatea mai multor ipostase şi dacă se încearcă să se introducă în taina lui Hristos două ipostase sau două persoane şi dacă după ce sa-u introdus două persoane se vorbeşte de o persoană numai din demnitate, cinste sau venerare, după cum nebuneşte au scris Teodor şi Nestorie; dacă cineva v-a calomnia Sfântul Sinod de la Calcedon, pretinzând că a folosit această expresie [un ipostas] într-un sens lipsit de evlavie şi dacă nu v-a recunoaşte că Logosul lui Dumnezeu este unit cu carnea ipostatic şi că există numai un ipostas şi o persoană şi că Sinodul de la Calcedon a profesat în acest sens o singură persoană a Domnului Iisus Hristos să fie anatema. Căci din moment ce unul din Sfânta Treime a devenit om, adică, Dumnezeu Logosul, Sfânta Treime nu a crescut prin adăugarea unei alte persoane sau ipostas.
6. Dacă cineva v-a spune că Maria sfântă, măreaţă şi pururea fecioară este numită *Theotokos* prin greşeală de limbaj şi nu cu adevărat prin analogie, crezând că un

simplu om născut din ea şi că Dumnezeu Logosul nu a fost întrupat din ea, ci că Întruparea lui Dumnezeu a rezultat din faptul că el a unit în sine pe acel om care a fost născut din ea; dacă cineva calomenează Sfântul Sinod de la Calcedon care a afirmat că Fecioara este *Theotokos* după sesnul neevlavios al lui Teodor sau dacă am numi-o *anthropotokos* – άνθρωποτόκον – sau Christotokos – Χριστοτόκον, ca şi cum Hristos nu ar fi Dumnezeu şi nu v-a mărturisii că ea este cu adevărat *Thetokos* fiindcă Dumnezeu Logosul care mai înainte de toate veacurile a fost născut din Tatăl şi în aceste zile din urmă întrupată din ea şi dacă cineva nu v-a mărturisii ca în aceste sens Sfântul Sinod de la Calcedon a mărturisit că ea este *Theotokos,* să fie anatema.

7. Dacă cineva care v-a folosii expresia „în două naturi" nu mărturiseşte că Domnul nostru Iisus Hristos s-a descoperit în divinitate şi în umanitate cu scopul de a indica cu această expresie o diferenţă de naturi din care s-a efectuat o unire inefabilă fără confuzie, o unire în care nici Logosul şi nici natura Logosului nu s-a schimbat în ceea ce este al cărnii, nici cea a cărnii în cea a Logosului, căci toate au rămas ceea ce erau prin natură, din moment ce unirea era ipostatică; dar v-a lua expresia cu privire la taina lui Hristos într-un sens ca să împartă partidele sau ca să recunoască cele două naturi în unul Domn Iisus Hristos, Dumnezeu Logosul a devenit om fără să fie mulţumit a asuma numai într-o manieră teoretică – τή θεωρία μόνη – diferenţa naturilor care o compun, a cărei diferenţiere nu este distrusă de unirea dintre ele, căci unul este compus din două, dar vom folosii numărul [doi] pentru a diviza naturile sau pentru a le face persoane cum se cuvine, acela care nu v-a face acestea să fie anatema.
8. Dacă cineva foloseşte expresia „din două naturi" mărturisind că o unire a fost făcută în Dumnezeire şi a umanităţii sau expresia „o natură a devenit carnea lui Dumnezeu Logosul" şi nu v-a înţelege expresiile după cum au învăţat Sfinţii Părinţi, adică: că ,între natura umană şi între cea divină s-a făcut o unire ipostatică, care este reprezentată de Hristos; dar dina ceste expresii vor încerca să introducă o natură sau o esenţă a Dumnezeirii şi a umanităţii în Hristos, acela să fie anatema. Căci învăţând că Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu Logosul a fost unit ipostatic [cu umanitatea] nu voim să spunem că s-a efectuat o confuzie mutuală a naturilor, ci că fie care natură a rămas ceea ce era, înţelegând că Logosul a fost unit cu carnea. Prin urmare există un Hristos, Dumnezeu şi Om, consubstanţial cu Tatăl în Dumnezeire şi consubstanţial cu noi în umanitate. Ei sunt egal condamnaţi şi anatematizaţi de Biserica lui Dumnezeu, cei care împart şi rup taina *iconomiei* divine a lui Hristos sau care introduc confuzie în această tainâ.
9. Dacă cineva v-a lua expresia, Hristos trebuie mărit în cele două naturi ale Sale, în înţelesul că se doreşte să se introducă două adorări, una în relaţie cu Dumezeu Logosul şi cealaltă aparţinând omului; sau dacă cineva distrugând carnea sau amestecându-le una cu alta divinitatea cu umanitatea, v-a vorbii într-un fel mostruos numai de o singură natură sau esenţă – φύσιν ήγουν ούσίαν – a naturilor unite şi îl v-a cinstii aşa pe Dumnezeu Logosul ca să devină om, cu carnea Sa, după cum Sfânta Biserică ne –a învăţat de la început, să fie anatema.
10. Dacă cineva nu v-a mărturisii că Domnul Iisus Hristos care a fost răstignit în carne este adevărat Dumnezeu şi Domn al Măririi şi a Sfintei Treimi, să fie anatema.

11. Dacă este cineva care nu-l anatemizează pe Arie, pe Eunomie, pe Macedonie, pe Apolinarie, pe Nestorie, pe Eutihie şi pe Origen, precum şi scrierile lor nelegiuite, precum şi pe toţi ceilalţi eretici deja condamnaţi şi anatemizaţi de către Sfânta Biserică Catolică şi Apostolică, şi de mai înainte numitele patru Sfinte Sinoade şi [dacă cineva nu îi anatemizează de asemenea] pe toţi aceia care i-au susţinut şi îi susţin sau pe cei care în nelegiuirea lor continuă în a-şi susţine părerea neschimbată ca şi a acelor eretici deja menţionaţi: să fie anatema.
12. Dacă va lua cineva apărarea nelegiuitului Teodor de Mopsuestia, care a spus că Cuvântul lui Dumnezeu este o persoană, iar persoana lui Hristos este alta, ofensat de suferinţa sufletului şi de dorinţele trupului şi care s-a pus încetul cu încetul deoparte, ridicat deasupra a ceea ce este inferior, şi a devenit tot mai bun prin perseverarea în fapte bune şi trăind o viaţă ireproşabilă, ca om obişnuit a fost botezat în Numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh, şi a obţinut prin acest botez harul Sfântului Duh, şi a devenit vrednic de Filiaţie, şi să primească închinarea adresată Persoanei lui Dumnezeu Cuvântul (la fel cum cineva se închină înaintea imaginii care reprezintă un împărat) şi că după înviere a devenit imuabil în gândire şi cu totul lipsit de păcat. Şi, iarăşi, acelaşi nelegiuit Teodor a mai spus că uniunea dintre Dumnezeu Cuvântul cu Hristos este ca şi aceea care, potrivit cu doctrina Apostolilor, există între un bărbat şi soţia lui, „Cei doi vor fi un singur trup.” Acelaşi [Teodor] a îndrăznit, printre nenumărate alte hule, să spună că după învierea Sa, când Domnul a suflat peste ucenicii Săi, spunând „Luaţi Duh Sfânt,” El nu le-a dat cu adevărat Duh Sfânt, ci a suflat peste ei ca un semn. În aceeaşi ordine de idei a spus că manifestarea credinţei făcută de Toma atunci când, după înviere, a atins mâinile şi coasta Domnului, spunând: „Domnul meu şi Dumnezeul meu,” nu a constituit o referire la Hristos, ci faptul că Toma, plin de uimire faţă de minunea învierii, I-a mulţumit prin aceste cuvinte lui Dumnezeu care l-a înviat pe Hristos. Ba mai mult (ceea ce este şi mai scandalos) acelaşi Teodor în Comentariul său asupra Faptelor Apostolilor Îl compară pe Hristos cu Platon, Manichaeus, Epicur şi Marcion, şi spune că în acelaşi fel în care toţi aceştia şi-au găsit propria lor doctrină, şi şi-au atribuit numele ucenicilor lor, care au fost numiţi platonişti, manicheeni, epicurieni şi marcioniţi, exact la fel şi Hristos, după ce şi-a definit doctrina, le-a dat numele de creştini ucenicilor Săi. Deci dacă se va găsi cineva să ia apărarea acestui prea-nelegiuit Teodor şi spurcatelor sale scrieri, în care el varsă hulele mai sus înşirate, şi atâţia alţii fără număr împotriva Măreţului nostru Dumnezeu şi Mântuitor Iisus Hristos, iar dacă se va găsi cineva să nu-l anatemizeze pe el sau scrierile lui nelegiuite, precum şi toţi cei care îl ocrotesc sau îi iau partea, sau care declară despre exegeza sa că este ortodoxă, sau care scriu în favoarea lui şi a lucrării sale nelegiuite, sau cei care împărtăşesc aceleaşi păreri, sau cei care le-au împărtăşit şi persistă până la capăt în această rătăcire: să fie anatema.
13. Dacă va fi cineva care să ia apărarea scrierilor lui Teodoret, care a scris împotriva dreptei credinţe şi împotriva întâiului sfânt Sinod de la Efes şi împotriva sfântului Chiril şi a celor XII anateme ale sale, şi [ia apărarea] la cele pe care le-a scris el în apărarea nelegiuitului Teodor şi Nestorie, şi a altora de aceeaşi credinţă cu înainte-numitul Teodor şi Nestorie, dacă este cineva care să-i accepte pe ei sau nelegiuirea lor, sau care va da numele de nelegiuit învăţaţilor Bisericii care propovăduiesc unitatea hipostatică a lui Dumnezeu Cuvântul; iar dacă cineva nu anatemizează

aceste scrieri nelegiuite şi pe cei care au avut sau au asemenea convingeri, şi pe toţi cei care au scris împotriva dreptei credinţe sau împotriva Sf. Chiril şi a celor XII Capitole ale sale, şi care mor în nelegiuirea lor: să fie anatema.

14. Dacă va lua cineva partea acelei epistole despre care se spune că ar fi scris-o Ibas către Maris Persanul, în care el neagă faptul că Dumnezeu Cuvântul S-a încarnat în Maria, Sfânta maică a lui Dumnezeu şi pururea fecioară, şi a devenit om, ci spune că din ea s-a născut un om firesc, care a învăţat la Templu, ca şi când Cuvântul lui Dumnezeu ar fi fost o Persoană, iar omul o alta; în această epistolă el îl prezintă pe Sf. Chiril ca eretic, atunci când el propovăduieşte adevărata credinţă a creştinilor, şi îl acuză că ar fi scris asemenea lucruri spurcatului Apolinarie. Mai mult, el mustră Primul Sfânt Conciliu de la Efes, spunând că l-a condamnat pe Nestorie fără discernere şi fără cercetare. Epistola nelegiuită despre care vorbim numeşte cele XII. Capitole ale lui Chiril, binecuvântată-i fie pomenirea, ca fiind nelegiuite şi potrivnice dreptei credinţe şi ia apărarea lui Teodor şi Nestorie şi învăţăturilor şi scrierilor lor nelegiuite. Dacă va fi cineva care să ia apărarea mai-înainte menţionatei epistole şi nu o va blestema, pe ea şi pe cei care o susţin şi spune că e dreaptă, în întregime sau în parte, sau dacă se va găsi cineva care să-i apere pe cei care au scris sau vor scrie în apărarea ei, sau în apărarea nelegiuirilor pe care le conţine, precum şi cei care se vor găsi să o apere pe ea sau nelegiuirile pe care le conţine în Numele Sfinţilor Părinţi sau al Sfântului Sinod de la Calcedon şi va rămâne în această ruşine până la capăt: să fie anatema.

ANATEMATISMELE ÎMPOTRIVA LUI ORIGEN ŞI A ORIGENISMULUI

I.

Dacă va susţine cineva fabulaţia despre preexistenţa sufletelor, şi va susţine şi monstruoasa restaurare ce derivă din aceasta: să fie anatema.

II.

Dacă va spune cineva că creaţia tuturor lucrurilor necesită doar înţelepciune (nous) şi nu trup şi este în întregime imaterială, neavând nici număr şi nici nume, astfel încât există unitate între toate prin aceeaşi substanţă, putere şi energie, iar prin unirea lor cu Dumnezeu Cuvântul şi cunoaşterea lor [a Acestuia]; însă prin faptul că acestea nu au mai dorit a fi sub privirea lui Dumnezeu, s-au dedat la fapte rele, fiecare urmându-şi propriile porniri, şi că au luat un trup mai mult sau mai puţin spiritual, şi au primit nume, căci între Puterile cereşti este o deosebire de nume după cum este şi o deosebire de formă; iar apoi unii au devenit Heruvimi, alţii Serafimi, alţii Domnii, alţii Puteri, alţii Cârmuiri, alţii Tronuri, alţii Îngeri, şi oricât de multe alte ordine cereşti ar mai fi: să fie anatema.

III.

Dacă va fi cineva care să spună că soarele, luna şi stelele sunt făpturi raţionale, şi că acestea au luat această formă pentru că s-au întors cu faţa spre rău: să fie anatema.

IV.

Dacă va spune cineva că făpturile raţionale în care s-a răcit dragostea dumnezeiască au fost pitite în trupuri întinate precum ale noastre, şi au fost numite oameni, în timp ce cei care au atins cel mai de jos grad de răutate au luat trup rece şi obscur şi au devenit demoni şi duhuri rele: să fie anatema.

V.

Dacă va fi cineva care să spună că o condiţie psihică se trage dintr-o stare angelică sau arhanghelică, şi mai mult chiar, că o condiţie umană sau demonică este rezultatul unei condiţii psihice, şi că din starea de om, aceştia pot redeveni îngeri sau demoni, şi că fiecare dintre ordinele virtuţilor cereşti este fie formată în întregime din cei de jos, fie din cei de sus, sau atât din cei de sus cât şi din cei de jos: să fie anatema.

VI.

Dacă va spune cineva că există două feluri de demoni, din care una cuprinde sufletele oamenilor, iar cealaltă duhurile superioare care au căzut în această stare, şi că dintre toate făpturile raţionale nu există decât un singur suflet care a rămas neschimbat în dragostea şi contemplarea de Dumnezeu, şi că acel duh a devenit Hristos şi regele tuturor făpturilor raţionale, şi că el a creat (1) toate trupurile care există în ceruri, pe pământ şi între cer şi pământ; şi că lumea care conţine în sine elemente care sunt mai vechi decât ea însăşi, şi care există prin ele însele, spre exemplu: uscăciunea, umezeala, căldura şi frigul, iar imaginea (idean) după care [lumea] a fost formată, a fost dintru început astfel, şi că Trinitatea prea-sfântă şi consubstanţială nu a creat lumea, ci ea a fost creată de înţelepciunea creatoare care este mai dinainte de lume, şi care îi transmite acesteia fiinţa ei: să fie anatema.

VII.

Dacă va spune cineva că Hristos, despre care se spune că s-a arătat în forma lui Dumnezeu, şi că a fost unit înainte de veacuri cu Dumnezeu Cuvântul, şi s-a smerit în aceste zile din urmă pentru omenire, (potrivit exprimării lor) i-a fost milă de feluritele căderi care s-au arătat în duhurile unite în aceeaşi unitate (din care şi el face parte) şi că pentru a-i mântui el a trecut prin felurite clase, a îmbrăcat felurite trupuri şi a avut felurite nume, a devenit totul pentru toţi, Înger între Îngeri, Putere între Puteri, s-a îmbrăcat pe sine în feluritele clase ale făpturilor raţionale, într-o formă potrivită fiecărei clase în parte, iar în cele din urmă s-a făcut carne şi sânge precum ale noastre şi a devenit om pentru oameni; [dacă este cineva care va spune toate acestea] şi nu mărturiseşte că Dumnezeu Cuvântul s-a smerit şi a devenit om: să fie anatema.

VIII.

Dacă va fi cineva care nu va recunoaşte că Dumnezeu Cuvântul, de-o substanţă cu Tatăl şi Sfântul Duh, şi care s-a făcut trup şi a devenit om, parte a Trinităţii, că [Acesta] este Hristos în toate sensurile cuvântului, însă [va spune] că el este astfel doar într-un sens impropriu, şi din cauza acestei coborâri, cum o numesc ei, din înţelepciune; dacă va spune cineva că această

înţelepciune unită cu Dumnezeu Cuvântul, este Hristos în adevăratul înţeles al cuvântului, în timp ce Logos-ul este numit Hristos doar din cauza acestei uniri cu înţelepciunea, şi invers, că înţelepciunea este numită Dumnezeu doar din cauza Logos-ului: să fie anatema.

IX.

Dacă va fi cineva care să spună că nu Logosul Divin s-a făcut om prin întruparea într-un trup viu cu un yukh logikh şi noera, că a coborât în locurile de jos, iar apoi s-a ridicat la ceruri, ci va spune că Nous-ul a făcut aceasta, acel Nous despre care ei spun (într-un fel nelegiuit) că este cel numit pe drept Hristos, şi că a devenit astfel prin înţelepciunea Monad-ului: să fie anatema.

X.

Dacă va spune cineva că după înviere trupul Domnului era imaterial, având forma unei sfere şi că astfel vor fi toate trupurile după înviere; şi că după ce Domnul însuşi s-a lepădat de adevăratul său trup şi după ceilalţi care vor învia îşi vor fi lepădat trupurile, natura trupurilor lor va fi anihilată: să fie anatema.

XI.

Dacă va spune cineva că judecata viitoare semnifică distrugerea trupului şi că sfârşitul tuturor lucrurilor va fi un yusis imaterial, şi că după aceea nu va mai exista materie ci doar un nous spiritual: să fie anatema.

XII.

Dacă va spune cineva că Puterile cereşti şi toţi oamenii şi Diavolul şi duhurile rele sunt unite cu Cuvântul lui Dumnezeu în toate privinţele, la fel ca şi Nous-ul care este numit de ei Hristos şi care are forma de Dumnezeu, şi care s-a smerit pe sine după cum spun ei; iar [dacă va spune cineva] că Împărăţia lui Hristos va avea sfârşit: să fie anatema.

XIII.

Dacă va spune cineva că Hristos [de exemplu, Nous-ul] nu este în nici un sens diferit de alte făpturi raţionale, nici substanţial şi nici prin înţelepciune sau prin puterea şi dominarea sa asupra tuturor lucrurilor ci că totul va fi aşezat sub mâna dreaptă a lui Dumnezeu, ca şi cel care este numit de ei Hristos [Nous-ul], după cum şi ei erau în pre-existenţa tuturor lucrurilor: să fie anatema.

XIV.

Dacă va spune cineva că toate făpturile raţionale vor fi într-o bună zi unite într-o singură făptură, atunci când ipostasele cât şi numerele şi trupurile vor fi dispărut, şi că cunoştinţa lumii ce va să vie va atrage după sine distrugerea lumilor, şi lepădarea trupurilor cât şi desfiinţarea [tuturor] numelor, şi că va fi în sfârşit o identitate a gnosis şi a ipostaselor; mai

mult, faptul că în această pretinsă apocatastasis, duhurile vor continua doar să existe, după cum o făceau în pre-existenţă: să fie anatema.

XV.

Dacă va spune cineva că viaţa duhurilor va fi asemenea vieţii care era la început când duhurile nu ajunseseră la cădere, astfel că sfârşitul şi începutul vor fi identice şi sfârşitul va fi adevărata măsură a începutului: să fie anatema.

Papa Vigiliu şi Sinodul Ecumenic Cinci

-
- Sinodul Ecumenic Cinci a încercat să restaureze o unitate în structura externă a Bisericii. Condamnând cele *Trei capitole,* s-a făcut o încercare de a aduce Alexandria înapoi la structura externă a Bisericii – a mai existat şi o recunoaştere a Sfântului Chiril. Condamnându-l pe Origen şi noţiunile origeniste, s-a făcut o încercare de a placa tradiţia romană şi pe cea antiohiană. Obstacolul major a fost tăria papei Vigiliu, care deşi a fost în Constantinopol a refuzat să participe la Sinod. În timp ce au loc aceste lucruri munca misionară şi noile diviziuni au început să apară între ne-calcedonieni.
- Mai întâi, papa Vigiliu a fost adus cu forţa la Constantinopol, unde a refuzat să condamne cele *Trei capitole*, în special din cauza problemei condamnării postmortem. Când a fost de acord, este important că a făcut aşa arătând că acest lucru a fost fără nici o injurie Sinodului de la Calcedon. Această echivalare nu a mulţumit oponenţii Calcedonului şi nici pe apărătorii din Africa, Ilirium şi Dalmaţia. Episcopii din Africa l-au excomunicat pe papa Vigiliu. Se prea poate ca papa Vigiliu să fi cerut ca sinodul la care Iustinian a fost imediat de acord. Vigiliu a fost tulburat de condamnările aduse împotriva lui. El şi-a retras semnătura la cele *Trei capitole* şi s-a decis ca sinodul să mai dezbată cu privire la această problemă. Poziţia tare a papei Vigiliu a fost adesea greşit înţeleasă în vestul latin şi în est. El a refuzat să participe la sinod tocmai din cauza că a obiectat faptului că vestul nu a fost reprezentat cum se cuvine. Ceea ce este semnificativ istoric este că papei Vigiliu i s-a spus că au existat mai mulţi reprezentanţi ai vestului latin acum mai mult decât în orice sinod. De ce papa Vigiliu nu a adoptat punctul de vedere roman extrem, deja în existenţă în acele vremuri şi rămâne neclar de ce el nu a putut reprezenta nu numai vestul latin ci şi întreaga Biserică. El şi-a trimis totuşi opinia sa cu privire la cele trei capitole la sinod, o opinie care s-a opus condamnării lor. Sinodul a refuzat opiniile lui, a examinat scrierile lui a celor trei persoane care trebuiau condamnate – Teodor, Teodoret şi Ibas – şi în cele din urmă a pronunţat o condamnare asupra celor *Trei capitole* ca a o doctrină care se opunea sinoadelor, în special sinodul de la Calcedon care a fost acum solemn recunoscut ca ecumenic şi de acelaşi caracter solemn ca Nicea, Constantinopol şi Efes. Fragmente din sinod ne oferă temelii pentru istorie.
- „Eforul predecesorilor mei, împăraţii ortodocşi, au ţintit întotdeauna la aşezarea controverselor care s-au ridicat cu privire la credinţă prin chemarea sinoadelor. Pentru acest motiv Constantin a adunat treisuteşioprsprezece Părinţi la Nicea şi a fost prezent la Sinod şi i-a asistat pe cei care au mărturisit pe Fiul a fi de o esenţă cu Tatăl. Teodosie a adunat o sutăşicincizeci de episcopi la Constantinopol; Teodosie cel Tânăr a convocat un sinod la Efes, împăratul Marcian a adunat episcopii la Calcedon. După moartea lui Marcian controversele cu privire la sinodul de la Calcedon au izbugnit în câteva locuri. Împăratul Leon le-a scris tuturor episcopilor din toate locurile cu scopul ca toţi să declare opinia lui în scris cu privire la acest

sfânt sinod. Mai târziu, aderenţii lui Nestorie şi Eutihie s-au ridicat din nou şi au cauzat mari diviziuni astfel că multe biserici au rupt comuniune una cu alta. I-am câştigat pe mulţi care s-au opus Sinodului. Alţii, care au perseverat în opiniile lor au fost exilaţi şi în acest fel au restaurat Biserica din nou. Nestorienii au voit să impună erezia lor în Biserică. Din moment ce nu au putut să îl folosească pe Nestorie în acest scop, ei s-au grăbit să introducă greşelile lor prin Teodor de Mopsuestia, educatorul lui Nestorie care a învăţat mai multe blasfemii decât acestea. El a menţinut, de exemplu, că Dumnezeu Logosul a fost Hristos. Pentru acelaşi scop ei au folosit scrierile lui Teodoret care au fost direcţionate împotriva primului Sinod de la Efes, împotriva lui Chiril şi a celor *Doisprezece capitole* precum şi ruşinoasa scrisoare a lui Ibas pe care a scris-o. Ei au menţinut că această scrisoare a fost primită de Sinodul de la Calcedon care v-a libera condamnarea lui Nestorie şi a lui Teodor care au fost condamnaţi în această scrisoare. Dacă ei se succedau, nu se mai putea spune că Logosul „a devenit om” şi nici Maria nu mai putea fi numită Theotokos. Urmând Sfinţilor Părinţi şi-am cerut să îţi dai judecata asupra celor trei capitole neevalvioase şi nu au răspuns mărturisind adevărata credinţă. După ce a apărut condamnarea, mai sunt câţiva care apără cele *Trei capitole* şi prin urmare v-am chemat în capitală pentru ca aici în adunare, să vă punem viziunea în lumina zilei. Când de exemplu Vigiliu, papa vechii Rome, a venit aici, el ca răspuns la întrebarea noastră, a anatematizat repetat în scris cele *Trei capitole* şi a confirmat stabilitatea sa condamnându-i pe diaconii Rusticus şi Sebastian. Avem declaraţiile lui în mâinile noastre. Apoi el a scos *Judicatum* în care a anatematizat cele trei capitole cu cuvintele *Et quoniam...* El nu numai că l-a depus pe Rusticus şi Sebastian fiindcă apărau cele trei capitole dar i-au scris lui Valentinian, episcop în Sciţia şi lui Aurelian, epsicop în Arles ca nimic să nu fie adoptat împotriva lui *Judicatum.* Când a-ţi venit la invitaţia mea, s-au schimbat scrisori între voi şi Vigiliu cu scopul de a avea o adunare comună. Dar el acum şi-a schimbat punctul de vedere şi nu mai voieşte să ţină un sinod ci a cerut ca numai trei patriarhi şi un alt episcop să decidă problema. Am trimis câteva comenzi în fără nici un rezultat pentru ca el să ia parte la sinod. El a respins propunerile noastre, să cheme un tribunal pentru o decizie sau să ţină o adunare similară care pe lângă el şi alţi trei episcopi, fiecare patriarh să vorbească şi dimpreună cu el trei sau cinci episcopi din episcopia lui.”

- Declarăm că ţinem strâns decretele celor patru Sinoade şi în orice fel îi urmăm pe Sfinţii Părinţi, Atanasie, Ilarie, Vasile, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Ambrozie, Teofil Ioan Hrisostom al Constantinopolului, Chiril, Augustin, Proclu, Leon şi scrierile lor despre adevărata credinţă. După cum spune ereticii ca să îl apare pe Teodor al Mopsuestiei şi Nestorie cu lipsa lor de evalvie şi să menţinem că scrisoarea lui Ibas a fost primită de Sinodul de la Calcedon, la fel vă îndemăm şi noi să vă îndreptaţi atenţia către scrierile neevlavioase ale lui Teodor şi în special la crezul lui iudaic care a fost adus înainte de la Efes la Calcedon şi anatematizat de toate sinoadele dimpreună cu cei care au susţinut aşa. Vă mai îndemnăm să luaţi în considerare ce au scris sfinţi părinţi cu privire la blasfemile lor, la fel de bine ca şi ce au scris predecesorii lor la fel cu ceea ce au promovat predecesorii noştii, la fel de bine ca şi ce au scris istoricii bisericeşti cu privire la el. Veţi vedea că el şi ereziile lui au fost condamnate şi numele lui a fost de multă vreme scos din dipticele bisericii din Mopsuestia. Luaţi în considerare afirmaţia absurdă că ereticii se cuvine a fi aantematizaţi după morţile lor şi în această privinţă vă îndemnăm să urmaţi doctrina sfinţilor părinţi, care au condamnat nu numai eretici vii ci au anatematizat după moartea lor pe cei care au murit în fărădelegea lor, la fel cum cei care au fost condamnaţi fără dreptate au fost restauraţi după moarte şi numele lor au fost scrise în diptice – care au avut loc în cazul lui Ioan şi Falvian de cinstită pomenire, ambii

episcopi de Constantinopol. Vă îndemnăm să examinaţi scrierile lui Teodoret şi scrisoarea lui Ibas în care întruparea Logosului este negată, expresia *Theotokos* şi Sfântul Sinod de la Efes respins, Chiril numit un eretic şi Teodor şi Nestorie apăraţi şi lăudaţi. Din moment ce ei spun că Sinodul de la Calcedon a acceptat această scrisoare, trebuie să comparaţi declaraţiile Sinodului cu privire credinţa şi cu privire la conţinutul scrisorii. În cele din urmă, vă îndemnăm să accelerați această problemă. Căci cel care atunci când este întrebat se respinge pentru un timp, nu face nimic altceva decât să nege adevărata credinţă. Căci răspunzând la aceste lucruri care sunt ale credinţei, nu el este găsit primul sau al doilea, ci cel care este găsit gata cu o mărturisire adevărată care este primită de Dumnezeu.

- Fragmente din sesiunea a şaptea a sinodului aruncă mai multă lumină pe lucrările lăuntrice.
- „Ştii cât de multă grijă a avut invincibilul împărat prin mărturisirea ridicată de anumite persoane cu privire la cele *Trei capitole* care ar trebui să aibă o verificare... căci această intenţionare a cerut ca Vigiliu să se adune cu voi şi să tragă un decret cu privire la această problemă în conformitate cu credinţa ortodoxă. Deşi Vigiliu a condamnat frecvent cele *Trei capitole* în scris şi a făcut aceasta prin cuvânt în prezenţa împăratului şi a măreţilor judecători şi a multor membrii ai acestui sinod, totuşi el a fost gata să lovească cu anateme pe apărătorii lui Teodor de Mopsuestia şi scrisoarea care i-a fost atribuită lui Ibas şi scrierile lui Teodoret care au arătat credinţa ortodoxă împotriva celor *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril, totuşi el a refuzat să facă aceasta în comuniune cu voi şi sinodul vostru."
- Ieri Vigiliu a trimis Servus Dei, un prea cucernic diacon al bisericii romane şi a invitat [o listă de consuli şi episcopi] să vină la el ca să le ofere un răspuns împăratului. Ei au mers dar s-au întors repede şi au informat pe domnul cel evlavios că l-au vizitat pe Vigiliu, cel mai religios episcop şi că le-a spus lor: „v-am chemat pentru acest motiv pentru ca să ştiţi ce lucruri s-au făcut în ultimele zile. Până în această zi am scris un document despre discutatele *Trei capitole*, adresate împăratului [*Constitutum*] şi ne-am rugat ca să le ducă la seninătatea sa. Când am auzit aceasta şi am văzut documentul scris de seninătatea voastră, am spus că nu pot exista mijloace de a primii documentul scris de împărat fără cerere. „Voi însă aveţi diaconi care poartă mesajele şi care au făcut deja documentul." Episcopii i-au răspuns: „dacă sfinţia ta voieşte să ne întâlnim cu noi şi cu sfinţii patriarhi şi cu episcopii cei religioşi şi să trateze cele *Trei capitole* şi să dea în unison cu noi toţi o formă potrivită credinţei ortodoxe, după cum au făcut Apostolii, sfinţii părinţi şi cele patru sinoade, vă v-om susţine ca şi capul nostru, ca părinte şi primat. Dacă sfinţia ta ai tras un document pentru împărat, ai purtători de mesaje pe care să le trimiţi." Când a auzit aceste lucruri de la noi, a trimis Servus Dei, un subdiacon, care acum aşteaptă răspunsul seninătăţii tale. Când Cuvioşia sa a auzit acestea, el a poruncit prin diaconul mai sus menţionat să poarte înapoi acest mesaj la Vigiliu: „vă invităm să vă întâlniţi cu patriarhii şi alţi episcopi religioşi şi cu ei să examinăm şi să judecăm capitolele. Din moment ce ai refuzat să faceţi aceasta şi spuneţi că voi aţi scris ceva despre cele *Trei capitole*, dacă le-aţi condamnat în conformitate cu acele lucruri pe care l-aţi făcut mai înainte, avem multe afirmaţii şi nu mai avem nevoie de altele; dar dacă a-ţi scris ceva mai înainte, v-aţi condamnat prin propriile scrieri din moment ce v-aţi depărtat de doctrina ortodoxă şi aţi apărat lipsa de evlavie. Cum puteţi aştepta să primim un astfel de document de la voi?"
- „Constantin, celui mai măreţ Quaestor care a spus: în timp ce eu sunt încă prezent la sfântul sinod prin motivul de a citi documentele care au fost prezentate vouă, aş spune că Împăratul a trimis o declaraţie sfântului sinod cu privire la numele lui Vigiliu pentru ca numele lui să nu mai fie pus în dipticele Bisericii din cauza lipsei de evlavii pe care a apăra-o. Numele

lui să numai fie recitat de voi şi nici reţinut fie în biserică sau în oraşul imperial sau în alte biserici care vă sunt încredinţate şi altor episcopi ai imperiului dedicaţi lui Dumnezeu. Când auziţi această citaţie, ve-ţi percepe cât de mult îi pasă seninului împărat pentru unitatea sfintelor biserici şi pentru curăţia sfintelor taine."

- **Depunerea papei Vigiliu de Sinodul Ecumenic Cinci**

- *Constitutum* de papa Vigiliu s-a referit în 14 mai 553 la respingerea de Iustinian fiindcă nu a fost destul de explicit în condamnarea voinţei imperiale de un nou *Constitutum* în februarie 554. Este clar din data „minutelor" lui Iustinian [*formam*] că papa Vigiliu a fost considerat depus de sinod. Faptul că numele lui a fost scos din diptice constituie clar numai o depoziţie şi nu numai o excomunicare este subiectul controversei. Este în orice caz destul de improbabil că scoaterea numelui papei Romei şi a scaunului apostolic – *non sedem sed sedentem.* În cele din urmă, aprobarea a fost oferită de Sinodul Ecumenic Cinci de către papa Vigiliu – nu este cazul să discutăm dacă aprobarea sa a fost forţată sau nesinceră.

- **Primii ani ai papei Pelaghie şi recunoaşterea sa ultimă a Sinodului Ecumenic Cinci**

- Sinodul Ecumenic Cinci a fost afirmat de succesorul papei Pelaghie I (556-561) care l-a acompaniat pe papa Agapetus la Constantinopol şi care a avut legături puternice cu Constantinopolul căci el a participat la Sinodul din 536 şi a slujit în capitală ca apocrisiarul papei Vigiliu.
- Pelaghie a fost trimis la Constantinopol de Totila pentru a negocia pacea cu Iustinian, misiune în care nu a fost plin de succes. Când Vigiliu şi-a încercat a doua scăpare – de la reşedinţa papală la biserica Sfintei Eufemia în Calcedon – Pelaghie era cu el (decembrie 551). El s-a întors la Constantinopol din Calcedon cu Vigiliu în februarie 552 şi a fost puternic influent în susţinerea poziţiei tari a lui Vigiliu. El a contribuit la compoziţia primului *Constitutum* a lui Vigiliu şi l-a sfătuit cu putere pe papa Vigiliu să nu participe la Sinodul Ecumenic Cinci. După ce Sinodul l-a condamnat şi depus pe papa Vigiliu, Pelaghie a părăsit compania lui Vigiliu când a devenit aparent că Vigiliu avea să oprească voinţa imperială. Pelaghie – şi diaconul Sarpatus – au fost excomunicaţi de Vigiliu care l-a obligat pe Pelaghie să scrie *Refutatorium* împotriva lui Vigiliu. Pelaghie i-a trimis o copie lui Iustinian, care nu a reacţionat favorabil la documentul care l-a condamnat pe împărat şi sinod. Iustinian l-a arestat pe Pelaghie şi l-a închis în mai multe mănăstiri. În închisoare Pelaghie a scris *In defensionem trium capitulorum* care a fost o respingere a celei de a doua *Constitutum* a lui Vigiliu, modelată după o lucrare similară de Facundus de Hermiane. *In defensionem trium capitulorum* a fost o respingere a cele de a doua *Constitutum* a papei Vigiliu, care în cele din urmă a condamnat cele *Trei capitole.* Pelaghie l-a acuzat pe Vigiliu că a sucombat voinţa imperială, că l-a trădat pe papa Leon I, că a trădat Sinodul de la Calcedon şi că l-a condamnat pe nedrept pe Teodor, Teodoret şi Ibas. Când vestea morţii lui Vigiliu a ajuns la Constantinopol, Iustinian l-a eliberat pe Pelaghie şi a ajuns la o înţelegere cu el care a rezultat în întoarcerea lui Pelaghie la Roma ca succesorul lui Vigiliu, un act care a cauzat scandal în Biserica latină – descris de Facundus în *De fide* (*Patrologia latina*, 67, 867-868). În Biserica latină s-a creat o schismă care a durat până în 698 cu Aquileia. Papa Pelaghie I a avut probele schismatice cu episcopii italieni de nord din Toscana, Liguria şi Veneţia la fel de bine ca şi cu Istria. Schimbul de scrisori între papa Pelaghie I şi Sapaudus, vicarul papal şi episcop de Arles, oferă a mărturisire vie viziunii lui

Pelaghie. Într-una din scrisorile lui către Sapaudus el explică dificultăţile pe care le-a avut în Constantinopol în păstrarea adevăratei credinţe. Acum că un sinod a vorbit numai exista nici o rezistenţă scrie el. El îşi explică propria acuză de recunoaştere a propriilor greşeli care ar fi după scripturi şi tradiţia părinţilor atitudinea corectă – îl menţionează pe Augustin. Într-o scrisoare către episcopii din Istria papa Pelaghie susţine că nici un sinod local nu putea judeca un sinod ecumenic – pretindea el cumva exagerat, că patru mii de episcopi au acceptat Sinodul Ecumenic Cinci.

- **Rezultatul Sinodului Ecumenic Cinci şi o străfulgerare de la sesiunile lui**

- În mai puţin de a lună Sinodul Ecumenic Cinci a ajuns la deciziile lui. Nu ar fi destul să vedem în acest sinod o încercare de a pacifica pe monofiziţi. Problema principală a fost că definiţia Sinodului de Calcedon cerea clarificări – trebuia rezolvat ceea ce mulţi priveau ca un sinod contradictoriu prin sine.
- Este clar că majoritatea timpului primele două sesiuni au fost consumate prin încercări de a îl aduce pe papa Vigiliu la sinod. La sesiunea a treia o mărturisire a credinţei a fost făcută care s-a bazat pe cu cuvânt introductiv de către Iustinian. La aceasta s-a mai adăugat o anatemă pentru toţi cei care s-au separat de biserică – evident s-au referit la Vigiliu. Sesiunea a patra a examinat şaptezeci de fragmente din scrierile lui Teodor de Mopsuestia şi l-a condamnat. În sesiunea a cincea s-a discutat problema de a condamna pe cineva postum şi s-a decis de a condamna atât scrierile cât şi persoana lui Teodor de Mopsuestia. Îa aceiaşi sesiune scrierile lui Teodoret împotriva Sfântului Chiril au fost examinate şi sinodul şi-a exprimat surprinderea că Sinodul de a Calcedon l-a achitat pe Teodoret – el a fost „reabilitat” numai după respingerea explicită a lui Nestorie. La sesiunea a şasea respingerea lui Ibas de Edessa a fost discutată, dimpreună cu infama *Scrisoare către Maris.* Decizia a fost că Ibas nu a fost autorul scrisorii şi că achitarea sa de Sinodul de la Calcedon a fost validă. Sesiunea a şaptea este una care conţine descrierea lui Iustinian a tratatelor cu papa Vigiliu. La sesiunea a opta afirmaţii doctrinare şi anatemele paisprezece au fost acceptate. Sinodul Ecumenic Cinci nu a fost de acceptat pentru monofiziţi – în special anatema a opta care a deliniat clar limita între monofizitism şi o interpretaţie chilirică la sinodul de la Calcedon.

- **Rezistenţa tare a edictului surprinzător al lui Iustinian din 564 care a proclamat apartodochetismul ortodox**

- Indiferent care a fost interpretarea personală a hristologiei, Iustinian nu a făcut nimic ca să îşi acopere propria poziţie care se dezvolta – nimic până în 564. Dintr-o dată el a uimit Biserica cu o iscălire a unui edict care a fost o expresie a unei poziţii extremiste în monofizitism, o poziţie care a fost condamnată de teologii monofiziţi ca Filoxen – Iustinian a decretat că apartodochetismul este ortodox, crezul că umanitatea Domnului asumată a fost incoruptibilă şi de aici la fel ca umanitatea, doctrina lui Iulian Halicarnasus. Sfătuitorul lui Iustinian în probleme teologice a fost Teodor Askidas dar când acesta a murit în ianuarie 558 un episcop nenumit din Iopa în Palestina l-a urmat pe Teodor şi s-a referit la el ca la un om „stupid.” Imediat patriarhul Eutihie al Constantinopolului a refuzat să semneze edictul. Iustinian l-a arestat pe Eutihie şi l-a depus la o săptămână de la sinod. Eutihie celebra liturghia când poliţia lui Iustinian sub Aeterius a venit să îl aresteze – i s-a permis să termine liturghia după ce a fost dus. După o condamnare scurtă de sinod, Eutihie a fost trimis în insula Prinkipo. Eutihie a petrecut următorii doisprezece ani în exil – deşi i s-a permis să slujească în exil şi la

propria mănăstire în Amasea. Restul patriarhilor estului au locuit acolo – Apolinarie al Alexandriei, Atanasie al Antiohiei şi Macarie al Ierusalimului. Anastasie al Antiohiei a avut printr-un un edict imperial condamnarea sinodului din Antiohia. Este adevărat că la început Anastasie nu a respins edictul direct, declarând că îl v-a accepta dacă „incoruptibil” ar fi fost echivalentul lui „impecabil.” Când Anastasie a răspuns declarând că dacă umanitatea lui Hristos nu a fost consubstanţială cu umanitatea noastră, atunci întruparea a fost golită de înţeles. El a fost gata pentru depoziţia noastră când veştile au sosit de la împăratul Iustinian care tocmai a murit. Succesorul lui, împăratul Iustin II (565-578), a revocat edictul.

- **Apusul domniei lui Iustinian**

Ultimii doisprezece ani ai domniei lui Iustinian au văzut o repetiţie a împlinirilor lui în „miraculosul” an 553. În acel an lungul război cu goţii a fost în cele din urmă câştigat de Narses, Vigilius renunţând în cele din urmă şi imperiul a reuşit în a recâştiga teritoriul Spaniei vizigote. Totul a fost pierdut în anii următori ai domniei lui Iustinian. Iliricum a fost pierdut şi avarii, lombarzi şi slavi au penetrat în graniţele imperiale. În timpul morţii lui Iustinian numai câţiva şi-au imaginat că creştinii monofiziţi vor fi atât de nemulţumiţi cu regula imperială „calcedoniană” că vor prefera mai mult invaziile arabe.

Iustinian a trăit destul de mult ca să pună un alt patriarh pe tronul Constantinopolului, Ioan de Sirmium, cunoscut ca Ioan Scolasticul. În timpul duratei domniei lui Iustin al II-lea şi prin domnia succesorului său, Tiberiu II (578-582) calcedonienii şi necalcedonienii vorbeau încă în termenii şi mai era încă nădejde în posibilitatea unei reconcilieri tipice. Capul Egiptului necalcedonian era încă Teodosie, care încă mai locuia în mănăstirea Teodorei pentru exilaţii din Constantinopol. Scrisorile lui Teodosie s-au adresat lui ca „patriarh ecumenic.” Iustin II nu a făcut nimic ca să altereze aceasta – Iustin II l-a primit cu toată cinstea care îi aparţinea unui patriarh şi soţia lui Iustin II, Sofia, verişoara Teodorei s-a crezut a fi o ucenică a lui Teodosie.

- **Acţiunile „patriarhului” monofizit Teodosie în ultimele sale zile**

În 567 Teodosie, ştiind că i se apropie moartea, a început să iniţieze noi paşi pentru a regulariza afacerile bisericii sale. El a început să nu îl mai creadă pe Iacob – ceva s-a întâmplat în Egipt, natura precisă nu ne-a fost raportată, ceva cauzat aparent de Iacob. Teodosie, persoana care l-a trimis pe Iacob cu autoritatea de a acţiona ca reprezentativul său chiar şi în Egipt, acum în esenţă a început să renunţe la autoritatea lui. Teodosie a început să ofere autoritate lui Paul „cel Negru” al Antiohiei pentru a hirotonii preoţi şi diaconi pentru Alexnadria şi de a îl hirotonii pe Longhin ca episcop de Nubia. Egiptul, care în timpurile Sfântului Atanasie şi a Sfântului Chiril a avut mai mult de o sută de episcopi, acum mai avea numai câţiva. În scrisoarea episcopală ultimă Teodosie a subestimat nevoia disperată de episcopi, ceva care el a subestimat din cauza nădejdii continue că se v-a întoarce în Alexandria unde v-a putea hirotonii episcopi. Toţi acum trebuiau să îl asculte pe Paul şi Paul le v-a oferii episcopi. S-a povestit că el a murit în timp ce şi-a terminat de dictat scrisoarea şi mai înainte de a îşi putea adăuga ştampila – el a murit în iunie 566. Atanasie, un monah, a ţinut predica de înmormântare, o cuvântare în care Mihail Sirianul în *Cronică* (10, 1) îl descrie ca pe unul care a condamnat Calcedonul.

- **Convocarea lui Iustin al II-lea a conferinţei monofizite din 566**

- Mişcarea ne-calcedoniană a devenit acum o biserică separată în imperiu. În 566 Iustin II a făcut o încercare de a reconcilia pe monofiziţi cu calcedonieni. El a convocat o conferinţă la care a fost prezent Iacob – se pare că iniţiativa convocării acestei conferinţe a venit de la Sofia. În Constantinopol, sub supravegherea patriarhului Ioan Scolasticul, calcedonienii s-au întâlnit cu două grupuri de necalcedoneini. Întâlniri similare au avut loc între monahi şi clerici. Se pare că o reconciliere temporară a avut loc între fracţiunile monofizite. Mihail Sirianul relatează că monofiziţii au propus un compromis, care dacă era acceptat, ar fi restaurat o unitate între ei şi calcedonieni. Dacă luăm acest compromis serios, este clar că în realitate nu a fost un compromis. Mai mult, le propunea calcedoneinilor să capituleze. Compromisul propus consta din următoarele: expresia „din două naturi" să fie acceptată; „nu din două naturi" trebuia adăugată la „nu doi fii, nu două persoane, nu două ipostase"; cele *Doisprezece anateme* ale Sfântului Chiril trebuiau detectate canonic; *Henotikon*, interpretat în termeni severieni, ar fi fost destul să condamne Calcedonul şi numele lui Sever ar fi fost destul să restaureze dipticele. Aceasta se potrivea mai mult predării necondiţionale decât unui compromis. Ceea ce este surprinzător este că monofiziţii au pretins că voiau, dacă aceşti termeni erau acceptaţi să fie în comuniune cu Anastasie al Antiohiei – aceasta însemna că ei erau gata să oprească pe recentul episcop hirotonit şi patriarh, Paul cel Negru. Ceea ce ar fi putut conta pentru această voinţă este că Paul cel Negru nu era pe bune cu Iustin II, în timp ce Anastasie, deşi nu era calcedonian, a rămas pe bune cu non-calcedonienii şi lucrarea sa împotriva lui Ioan Filoponus folosea deja termenul „de o energie cu Hristos."
-

- **Conferinţa monofizită de la Callinicum**
-

- Iustin II a împuternicit *comes orientales* şi patriarhul Ioan a continuat dialogul cu Callinicium şi Eufrate. Întâlnirea a avut loc probabil în 568 la care au participat mulţi monahi şi clerici. Ce a adus Ioan cu sine a fost un edict care şi-a bazat credinţa pe Sinodul de la Nicea, pretinzând că Hristos a fost „din două naturi, un ipostas" conţinând o anatemă împotriva celor *Trei capitole*, abolind edictul împotriva lui Sever şi cu toate anatemele din timpul Sfântului Chiril. Textul acestui edict este conţinut numai în sursa de Mihail Sirianul – *Critică* (10, 2). Din nou aceasta nu a fost un compromis ci o capitulare. Deşi episcopii prezenţi păreau optimişti, monahii au început să fie problematizaţi. Ei au rupt edictul, au creat o răscoală şi au ieşit din discuţie. Evenimentele, după cum au fost relatate de Mihail Sirianul, au oferit o străfulgerare din Iacob, Mihail, un patriarh monofizit care nu s-a opus lui Iacob. Dacă sursa a fost scrisă de un calcedonian, ar fi trebuit să fim sceptici. Monahii au fost înfuriaţi de monahii fără de rânduială. Ioan a voit să continue dialogul în ciuda „urii a câtorva monahi ignoranţi." Mihail Sirianul relatează că Iacob a fost de a cord şi a oferit o încercare de a convinge monahii să se întoarcă. Fiind în compania monahilor, acel element al personalităţii şi caracterului care l-a perturbat pe Teodosie în ultimii săi ani, s-a descoperit din nou. Ioan s-a alăturat monahilor şi l-a anatematizat pe Ioan la întâlnire şi pe toţi cei care au participat. Se spune că Ioan a raportat la Constantinopol că este nepotrivit să încercăm să reconciliem oamenii ca aceştia şi să se încheie negocierile. El a fost blestemat de monahi ca un înşelător şi după ce a murit monahii au interpretat aceasta ca un semn al judecăţii divine asupra lui.
-

- **Imperialii au convocat o altă conferinţă între monofiziţi la Constantinopol**
-

- Iustin, deşi a fost nemulţumit de întâlnirea haotică şi lipsită de succes, a făcut o altă încercare de a ajunge la unire cu monofiziţii. El a convocat episcopii la Constantinopol pentru o altă conferinţă. Iacob s-a exclus de la participare. Episcopii care au participat l-au condamnat pe Paul cel Negru al Antiohiei – motiv care nu se cunoaşte, deşi se pare că se leagă de munca în Egipt în 566. Anul următor el a venit înapoi la Constantinopol pentru a participa la negocieri. Mihail Sirianul relatează că el şi alţi episcopi necalcedoinieni au intrat în comuniune cu calcedonienii în 571 cu crezul că Sinodul de la Calcedon trebuia anulat. Acum diviziunile între necalcedonieni au devenit din ce în ce mai aparente, diviziuni care au început mai repede – de fapt ele au început cu definiţia credinţei de către Sinodul de la Calcedon.
-

- **Varietăţile gândirii monofizite**
-

- În timpul lui Proterius Ioan Retoricul a combinat idei din Nestorie şi Eutihie pentru a produce ideea că „Dumnezeu Logosul a fost îmbrăcat în trup ca într-o rădăcină” şi că „dacă a suferit, a suferit în natura Sa divină.” La scurt timp după ce Timotei Aelurus a scris din exil pentru a condamna gândirea lui Isaia de Hermonopolis şi a lui Teofil al Alexandriei – ei au învăţat că „Domnul nostru Iisus Hristos a fost prin natură diferit de noi în carne, că nu a fost consubstanţial cu umanitatea şi că nu a fost cu adevărat un om.”
- Apoi a apărut controversa între Sever şi Iulian de Halicarnassus şi ucenicii lui Iulian au proclamat doctrina nestricăiunii umanităţii Domnului şi facţiunea apartodochetiştilor a apărut. Adesea am putut găsii în părinţii de mai înainte care au învăţat într-un fel similar. În cazul lui Iulian trebuie menţionat că Sfântul Ilarie de Poitiers a scris în *De trinitate* (10, 22) că sufletul uman al lui Hristos nu putea venii decât direct de la Dumnezeu şi prin urmare nu putea fi în realitate uman „dar ca şi cum ar fi acceptat prin sine un trup din fecioara, aşa a asumat din sine un suflet; deşi chiar în naşterea obişnuită umană sufletul nu este niciodată derivat din părinţi. Dacă aşa, Fecioara a primit de la Dumnezeu carnea pe care a conceput-o, căci este sigur că sufletul a venit de la Dumnezeu.” Sfântul Ilarie anticipă poziţia lui Iulian din aceiaşi lucrare (10, 23) – când în umanitatea sa el a fost pătruns cu lovituri sau pălit cu lovituri, crucificare şi moarte – dar suferinţa care a atacat moartea trupului Domnului, fără să înceteze a fi suferinţa nu a avut efectul natural al suferinţei. Şi-a exercitat funcţia de pedepsire cu toată violenţa, dar trupul lui Hristos şi-a exercitat violenţa cu pedeapsa fără conştiinţă. El a avut un trup de suferit şi a suferit, dar el nu a avut o natură care putea simţii durerea, căci trupul său a posedat o natură unică a sa care a fost schimbată într-o mărire cerească pe Munte dar a pus o febră de zbor prin atingerea lui, a dat vedere prin salivă.” Iulian a fost convins că îşi baza punctul de vedere pe gândirea „părinţilor.” Scriidu-i lui Sever, Iustinian îşi face clară poziţia: „unii spun că trupul lui Hristos nu era stricăcios, sunt de a cord că sunteţi de acord să îi combatem şi am ataşat ceea ce am scris ca să corectăm greşala lor.” Poziţia mea este cea a părinţilor, acei sfinţi părinţi care nu se puteau contrazice pe ei şi pe alţii. După cum spune Sfântul Chiril despre umanitatea lui Hristos stricăciunea nu putea pune stăpânire peste ea.” Trebuie menţionat că există o distincţie între „stricăciune” care nu a fost niciodată capabilă să pună stăpânire pe umanitatea lui Hristos care a fost nestricăioasă, o distincţie care este ontologică. După cum s-a povestit mai înainte, controversa între Sever şi Iulian, deşi a început într-un fel prietenos, a devenit o luptă tumultoasă, una care a rupt prietenia lor şi i-a împărţit pe monofiziţi în două facţiuni. Sever i-a scris lui Iustinian că Iulian era în pericolul „publicului,” că a devenit un maniheu, că ţinea patima ca fiind „nereală.” Rezultatul ultim al acestei controverse a fost că ucenicii lui Iulian, cu asistenţa lui Iulian, şi-au stabilit propria ierarhie

care a continuat să existe separat până în anul 800 cu proprii patriarhi ai Alexandriei şi ai Antiohiei.

- În timpul perioadei când monofiziţii au fost lăsaţi cumva fără să fie perturbaţi de armele imperiale, din 450 până în 570 disputele personale au cauzat mai multe facţiuni. O facţiune a fost Agnoetate – din ἀγνοέω. Ei au fost cunoscuţi ca temiestiţiani, de la noul întemeietor al facţiunii monofizite, Themsitius, un diacon din secolul al şaselea din Alexandria şi un ucenic al lui Sever. Poziţia lor primară a fost de a menţine că umanitatea în Hristos a fost „ingnorantă.” Un alt grup, niobiţii, au profesat o credinţă în distincţia naturilor după unire dar au respins să accepte expresia „în două naturi” – niobiţii i-au anatematizat pe tot partidul severian.
- O schismă mai serioasă cea a triteiştilor, cunoscută ca şi cea a cononiţilor de la liderul lor Conon, unul dintre primii asociaţi ai lui Iacob – ei au fost cunoscuţi ca Piloponişti de la Ioan Filoponus. Într-o întâlnire cu calcedonienii Ioan Filopon a întrebat: „dacă vorbiţi de două naturi, de ce vorbiţi de două ipostase din moment ce natura şi ipostasul sunt identice?” Răspunsul calcedonain a fost că ei ar fi făcut aşa „dacă am fi considerat natura şi ipostasul identice, dar de fapt noi distingem între cei doi.” Calcedonienii au raportat că Ioan Filoponus, dacă a susţinut natura şi ipostasul să fie identice, ar fi trebuit să vorbim de naturi ale dumnezeirii. Replica lui a fost: „atunci vom face aşa.” Când a fost uimit de calcedonieni el a exclamat că a face aşa ar însemna să învăţăm triteism, Ioan a replicat că în Treime eu contez ca mai multe naturi, esenţe şi Dumnezeiri la fel ca ipostase.”
- O astfel de poziţie ar fi putut apărea cumva cauzală şi oscilantă dar a fost destul de serioasă de Ioan Filoponus, care nu era un monah ignorant cu un filosof sofisticat, ucenic al lui Amonius de Hermias. El a scris lucrări depsre Aristotel, lucrări despre Nicomach de Gorosa şi cel puţin două lucrări depsre gramatică. Lucrările lui reflectă o perspectivă filosofică eclectică care îl combină pe Aritotel, Platon, principii stoice de a considera materia fundamentală ca fiind tridimesională. Pluralismul a fost o piatră de poticnire a perspectivei lui filosofice. În transferarea viziunii filosofice pirmare a Terimii Ioan Filoponus putea uşor afirma un triteism. Este interesant că în filosofia lui el a văzut existenţa creată ca o simplă nemărginire a cauzalităţii divine, o poziţie care ar fi făcut monofizitismul cumva natural pentru el. El nu spune în nici una din lucrările lui că există trei Dumnezei. Ioan Filopon a fost extrem de ostil faţă de scaunul roman, atacând direct primatul Romei şi numindu-l explicit pe papa Leon cel Mare un mare nestorian.
- Subliniind gândirea triteiştilor a existat o distincţie între ipostas şi natură. Hristos a fost un ipostas, un ipostas indivizibil, care deşi era unit cu Dumnezeu Tatăl, trebuie distins de ipostasul Tatălui şi de ipostasul Duhului Sfânt. Din cauza interacţiunii între ipostas şi natură şi din cauza unei anumite „asimilări” între cele două, „naturile” individuale trebuiau şi ele distinse. Balanţa capadociană între ipostas şi natură a fost compromisă şi compromisul implica triteism. Când acest model de gândire a fost prezentat de un filosof şi un ascet ca Ioan Filoponus, a atras atenţia anumitor lideri din mişcarea monofizită. Serghei, o formă siriană a lui Tella care a fost hirotonit patriarh al Antiohiei în 557 de Teodosie, a devenit îndrăgostit de învăţătură. Asociaţii primari ai lui Iacob, Conon şi Eugeniu, care munceau acum în Cilicia şi Iasuria au căzut sub influenţa triteismului. În Constantinopol Ioan Asconaghes – numele lui s-a referit la felul său somnoros al pantofilor care se referea la caracterul „somnoros”: adică el se muta de la o facţiune la alta – a acceptata această intrerpretare a ipostasului şi prin el un convertit important a fost câştigat la curtea imperială: Anastasie, nepotul Teodorei.
- Pentru următorii douăzeci de ani Anastasie trebuia să fie mulţumit cu ea. Mihail Sirianul ne relatează că Iustinian a nădăjduit să îl lase pe Anastasie pe tronul patriarhal în

Alexandria (Cronica 9, 30). Anastasie a adus bani şi un anumit prestigiu social noii facţiuni. Imediat această nouă facţiune a atras cauza noului episcop, un eveniment semnificativ din cauză că acest nou episcop s-a întâmplat să fie al treilea episcop în noua mişcare care a permis să hirotonească proprii episcopi. Una dintre surse pretinde că „toţi ucenicii lui şi urmaşii lor – toţi cei care li s-au alăturat ei l-au considerat episcopi.” Ei au stabilit noi comunităţi în tot imperiul – în Africa, în Roma, în Grecia, în Asia Mică la fel de bine ca şi în ariile netradiţionale din Egipt şi Siria. În Constantinopol ei s-au stabilit. Ioan din Efes relatează cât de surprins a fost la numărul de persoane din curtea care a participat la slujba noii facţiuni.

- Au fost făcute încercări de a reunii dar nimic nu a ieşit de la ei în cele din urmă. După excomunicarea mutuală ambele partide au apelat la împărat. Datoria de a judeca pe cele două grupuri monofizite a fost delegată patriarhului Ioan Scolasticul. El a folosit lucrările lui Sever, Teodosie şi Antim ca şi ghidul lor, lucrările autoritative de la care să judece. Acest „proces” a durat patru zile. Conon şi Eugeniu i-au reprezentat pe triteişti; Paul cel Negru şi Iacob ai aripii conservative a monofiziţilor. După cum putea fi anticipat, decizia a favorizat aripa „conservativă.” Exilul sub excortă a fost decizia pentru Canon şi Eugeniu. Ioan din Efes relatează că capul escortei a fost un monah depus, Fotie, nepotul lui Belisarius, care a fost binecunoscut pentru cruzimea lui. Lui îi plăcea să tortureze clericii.
- Această actualitate lăuntrică a jucat în mâniile calcedonienilor. Triteiştii au apăsat poziţia monofizită la extremă şi cu scopul de a le răspunde triteiştilor, monofiziţii conservativi au fost forţaţi să cadă la poziţia severiană strictă sau la poziţii care au arătat în direcţia Calcedonului. Mihail Sirianul a pretins că mii au venit la ierarhia calcedonainănă căci ei au găsit-o mult mai sănătoasă teologic de a mărturisii „două naturi” decât să aibă ceva de a face cu o teologie care putea cădea în cele „trei naturi ale Treimii.”
-

- **Domnia de teroare eliberată de patriarhul Ioan Scolasticul împotriva monofiziţilor din Constantinopol în 571**
-

- Patriarhul Ioan Scolasticul a decis să i-a acţiune împotriva monofiziţilor, cel puţin cei din jurul Constantinopolului. Iustin II era deja pe punctul de a îşi pierde sănătatea mintală şi patriarhul a avut puţină dificultate în a obţine permisiune de la împărat de a trata cu monofiziţii după cum i se părea cel mai bine. Ioan din Efes ne relatează că revărsarea uimitoare a avut loc sâmbăta de dinaintea Duminici Floriilor din 571. Dintr-o dată toate locurile venerării monofizite au fost închise şi cei câţiva episcopi monofiziţi au fost arestaţi şi puşi în închisoare în mănăstirea calcedoniană Acoemeate. Mai târziu au fost duşi la chilii în reşedinţa patriarhală. O domnie de teroare a fost dezlănţuită pe toate comunităţile monahale monofizite în Constantinopol, comunităţi care au venit în existenţă din cauza vieţii vibrante existente în mănăstirea Teodorei pentru monofiziţii exilaţi. Sursele necalcedoniene ne realtează că poliţia imperială şi forţele de securitate au intrat în comunităţile monahale pentru a îi obliga oamenii să primească Sfânta Împărtăşanie de la preoţi calcedonieni. Când au refuzat, ei au fost duşi la altare calcedonieene şi gurile le-au fost deschise larg şi forţaţi să consume sfânta împărtăşanie. Cei mai recalcitranţi s-au întâlnit cu pedepse crude. Patriarhul, din câte relatează sursele, a mers din loc în loc pentru a proclama Sfântul Sinod de la Calcedon – se povesteşte că împăratul i-a însoţit, oferind daruri celor care le-au trimis. Au fost implementate multe măsuri pentru a extirpa monofizitismul din Constantinopol – locurile de adunare le-au fost distruse, spitalele le-au fost confiscate şi clericii din administraţie au fost concediaţi. Aceasta s-a restrâns la Constantinopol şi la împrejurimi. Ce a cauzat ce a mai mare amărăciune a fost faptul că

patriarhul Ioan a re-hirotonit tot clerul necalcedonian. Mulţi dintre calcedonieni au fost eliberaţi de acţiunea patriarhului.

- Patriarhul Ioan, realizând importanţa lui Paul cel Negru ca patriarh şi stima ţinută de Ioan din Efes, i-a scos pe cei doi din închisoare şi a propus ca documentul unirii semnat de Sfântul Chiril şi Ioan din Antiohia – „fie ca cerurile să se bucure.” Paul şi Iacob au fost de acord cu condiţia ca Sinodul din Calcedon să fie mai întâi anatematizat. Din câte relatează Ioan din Efes, ei au exclamat că mai înainte ca Chiril să facă pace el a trebuit să îl scoată pe Nestorie din Biserică şi ei trebuiau să facă la fel.” Patriarhul Nestorie a refuzat. Se pare că împăratul Iustin II a avut o scurtă perioadă de lucididate, un interludiu în nebunia lui. În acest moment unirea propusă s-a bazat pe formula „o natură întrupată” şi „două naturi.” Condiţia pusă de monofiziţi a fost de a anatematiza Calcedonul.
- Paul şi Ioan au fost închişi în „temniţe mizerabile” şi lipsiţi de orice vizită. Ei au fost aduşi numai atunci când patriarhul a voit să se angajeze într-o conversaţie teologică. O rumoare a fost începută deliberat pentru ei când credincioşii îşi blamau obstinenţa pentru persecuţie. Ioan din Efes ne relatează că în acest moment patriarhul Ioan a oferit o propunere duplicitară: „participaţi în comuniune cu mine numai cu scopul de a „îmi slava reputaţia” şi când acest lucru este împlinit şi schisma vindecată, jură că se v-a renunţa la Constantinopol.” Paul şi Ioan slăbiţi din cauza lipsurilor şi a suferinţei, au anatematizat Calcedonul în timp ce au respins de două ori comuniunea de la patriarhul Ioan. Când l-au întrebat pe patriarhul Ioan să îşi ţină cuvântul, Ioan a spus că el îşi v-a ţine cuvântul dacă Roma v-a fi de acord. „Fi-ţi rezonabili. Nu vă puteţi aştepta să ofensăm Roma pentru că vă place vouă.” Paul şi Ioan au jurat că ai au apelat la nebunul de împărat. Această replică imperială a fost că împăratul v-a investiga problema la finele lunii, după ce v-a fi împlinit băile. Patriarhul Ioan le-a oferit orice scaun voiau dacă se vor pleca. Ei au continuat să refuze.
- Curtea imperială a fost obosită de toată controversa. Se povesteşte că împăratul Iustin II, dacă vorbea de sine într-un moment de luciditate, a fost mâniat de poziţia monofiziţilor şi a fost de acord cu poliţele patriarhului Ioan, o poliţă acuzată că a exacerbat situaţia în loc să aducă aşteptata reconciliere. Problema a fost discutată în senat, care a luat o decizie în favoarea patriarhului – Ioan din Efes şi Paul cel Negru care nu mai trebuiau să rămână în comuniune cu patriarhul Ioan sau era închis.
- Ioan din Efes a fost ţinut pentru un an în temniţă, o mărturisire care a lăsat-o pentru noi. Mai târziu a fost trimis în insula Prinkipio pentru încă un an jumate. În acest moment Tiberiu, care conducea în locul nebunului Iustin II i-a permis lui Ioan al Efesului să se întoarcă la Constantinopol sub supraveghere. După moartea patriarhului Ioan, Tiberiu i-a redat lui Ioan din Efes libertatea.
- Paul cel Negru a fost închis în Mănăstirea Acoematae unde a scris o mărturisire despre evenimentele recente. Scrierea lui a fost confiscată şi arătată patriarhului Ioan care s-a tulburat. Paul se aştepta să fie executat. În cele din urmă, ca un rezultat al intervenţiei prietenilor, lui Paul i s-a oferit o opţiune – să primească comuniune de la patriarh. El s-a plecat. Patriarhul Ioan a folosit ocazia pentru o celebrare a victoriei – el a incitat cât mai multe persoane selecte să participe la comuniune. După ce Paul a comunicat cu patriarhul, i s-a oferit o anumită libertate sub supraveghere. Fratele lui Paul a fost amiral în marina bizantină, fapt care indică că familia lui Paul provenea evident dintr-o clasă socială înaltă. Împăratul a început să îi ceară lui Pavel sfatul în probleme ecclesiale, lucru care l-a mâniat pe patriarh. Patriarhul Ioan a sugerat că Ioan trebuia să fie episcop de un anumit scaun sau rang. Lui Paul i s-a oferit Ierusalim sau Tesalonic dar le-a refuzat pe ambele. Patriarhul a aranjat ca Paul să scape. Paul a

prins ocazia şi a părăsit Constantinopolul pentru a îl face pe Iacob să mărturisească, să se pocăiască şi să se plece la orice acţiune disciplinară după cum a decretat Ioan.

- Tiberiu a refuzat să permită persecuţia. Ioan din Efes ne spune că Tiberiu i-a răspuns cererii patriarhului Ioan spunând „prin afirmaţiile lor nu sunt eretici. Lăsaţi-i singuri.” Câţiva ani mai târziu patriarhul Ioan a murit suferind de o boală dureroasă. Când a devenit clar că patriarhul Ioan nu îşi v-a mai revenii, monofiziţii au început să venereze în public din nou.

- **Moartea patriarhului Ioan şi rechemarea patriarhului exilat Eutihie**

- Cu trecerea patriarhului Ioan, predecesorul lui patriarhul Eutihie a fost scos din retragere şi şi-a asumat din nou funcţia de patriarh de Constatinopol. Eutihie a fost primit ca un mărturisitor şi făcător de minuni. El l-a excomunicat imediat pe patriarhul Ioan murit de curând şi i-a scos numele din diptice. Apocrisiarul scaunului roman a protestat – era diaconul Grigorie, viitorul papă Grigorie I (590-604). Patriarhul Eutihie i-a lăsat pe monofiziţii conservativi în pace, perminţându-le să venereze liber şi permiţându-le celor care au fost obligaţi să se „convertească” la credinţa calcedoniană să se „reconvertească la monofizitism.” Ioan din Efes ne relatează că cei care au rămas în locurile din Calcedon li s-a permis să primească sfânta împărtăşanie de la proprii lor clerici după ce calcedoneinii au terminat liturghia. Ei nu au fost consideraţi eretici ci disensionişti. Eutihie a persecutat facţiunea triteistă.
- Încetarea persecuţiei nu a durat mult. Cauza a venit de această dată dintr-o direcţie complet diferită. O cerere a venit pentru Tiberiu în timp ce el încă era regent, o cerere din partea femeilor ariene gotice – soţii lor erau soldaţi în armata imperială şi femeile au cerut folosirea unei biserici pentru slujbele ariene. O izbungnire de proteste a venit de la calcedoneini. Era prea mult! Tiberiu, fără să voiască să ofenseze autorităţile ecclesaile mai înainte de a lua tronul imperial, a proclamat un ordin de arest pentru toţi arineii şi maniheii. Ioan din Efes pretinde că anti-monofiziţii au folosit aceasta ca pretext să jefuiască locurile de cult ale monofiziţilor şi să îi aresteze pe unii dintre ei, inclusiv el însuşi.
- Atacul lui Eutihie asupra monofizitismului s-a restrâns la o scriere de cărţi împotriva lor. Ioan din Efes se referă la aceste scrieri cu ciudă, pretinzând în esenţă că Eutinhie s-a făcut de râs, că Eutihie s-a făcut lipsit de cunoştinţe în aceste cărţi şi nu şi-a putut dovedii cauza. Patriarhul Eutihie s-a găsit acuzat de erezie din cauza învăţăturii lui asupra învierii. Interpretarea lui înduhovnicită a învierii a gustat a origenism şi a fost denunţată de monofiziţi şi de diaconul roman Grigorie.

- **Disensiunile lăuntrice al monofiziţilor: probleme cauzate de reconcilierea lui Paul cel Negru cu Iacob**

- Lăuntric monofizitismul a purtat cu sine o schismă care a rezultat din susţinătorii lui Paul cel Negru şi cei al lui Iacob. Paul cel Negru a cerut trei ani de susţinere ca formă de pocăinţă. Iacob era sub controlul monahilor care pentru un anumit motiv l-au detestat pe Paul. Monahii au ameninţat că se separă de comuniunea cu Iacob decât numai dacă Iacob a denunţat reconcilierea lui cu Paul ce Negru. Iacob nu a denunţat reconcilierea, deşi Ioan din Efes ne spune că Iacob se referă la ea ca şi l-a ceva „accidental” ca la ceva informal. Când Teodosie a murit în Constantinopol până şi Biserica din Egipt era fără patriarh. Exlusiv din epsicopii calcedonieni şi iulianişti, în Egipt erau numai episcopi monofiziţi – Longhin, care era în Nubia

la distanţă; Teodor Filae, acum bătrân şi bolnav; şi Ioan de la Chilii care deşi era în Alexnadria era sub discilină pentru un anumit tip de iregularitate. Clericii din Alexandria i-au scris lui Longhin din Nubia şi lui Teodor Filae pentru a îi obliga să vină să hirtonească ca patriarh. Longhin a răspuns repede şi a intrat în călătorie. Pe drum s-a întâlnit cu Teoodor Filae, care fiind prea bolnav să călătorească, i-a dat lui Longhin autoritatea de a acţiona în numele lui. Pe drum Longhin s-a întânit cu doi episcopi în Mareotis şi i-a implorat să îl asiste în această problemă. Ei l-au asistat numai cu condiţia ca problema reconcileirii cu Paul cel Negru să fie clarificată. Alegerea lui Longhin ca patrarh al Alexnadriei a fost Teodor, stareţ în Rhamnis în Nitria. Cei trei episcopi – Longhin şi doi dintre ei s-au întâlnit în Mereotis – l-au hirotonit pe Teodor de Ramnis ca patriarh de Alexandria. Paul cel Negru a fost prezent dar nu a participat tocmai fiindcă nu a voit ca hirtonirea să fie provocată. El a aprobat hirotonirea şi a schimbat scrisoarea obişnuită de întonizare ca patriarh al Antiohiei. O scrisoare de aporbare a venit de la Teodor de Filae.

- **Alegerea a doi patriarhi monofiziţi în Alexandria: Teodor de Rhamnis şi Petru**

- Hirotonirea a fost provocată de liderii corpului monofizit din Alexandria, în special de Teodosie şi un anumit diacon numit Teodor. Aceşti oameni au fost nemulţumiţi, fiindcă după cum pretindeau ei, Paul cel Negru a fost implicat. Ei au denunţat şi au respins hirotonirea lui Teodor de Rhamnis şi cu căutat un alt candidat. Alegerea lor a fost un monah numit Petru pe care l-au hirotonit – doi episcopi din Orient şi Ioan al Chiliilor au făcut hirtonirea. Petru care aum era patriarh în Alexandria, a acţionat repede, după Mihail Sirianul, hirtonind şaprezeci de episcopi. Imediat Petru a convocat un sinod care l-a depus pe Pavel cel Negru. Teodor din Rhamnis a scris cu graţie din mănăstirea sa că el nu avea nici un interes într-o poziţie înaltă şi a implorat noul corp să nu creeze o schismă, deşi el s-a plâns până la finele vieţii despre purtarea lui Longhin şi a lui Paul care „l-au ridicat şi apoi au renunţat la el.”
- Atitudinea lui Iacob a devenit crucială pentru nou corp în Alexandria. Iniţial Iacob a refuzat să recunoască hirotonirea lui Petru, referindu-se la el ca şi la un „nou Gainus.” Iacob a fost sub controlul monahilor care l-au detestat pe Paul cel Negru. Iacob a plecat pentru Alexandria şi aici a căzut sub influenţa altora care l-au urât pe Paul. În acest moment Iacob a susţinut depunerea lui Paul cel Negru. Din câte se spune Mihail Sirianul, Paul a scris lui Iacob pentru a îi cere o audienţă. Paul era superiorul lui Iacob. Lui Iacob i s-a oferit o cerere deosebită în condiţii specifice dar el era numai un episcop, în timp ce Paul era „patriarhul Antiohiei.” Paul a dorit să restaureze unitatea între trupul monofizit. După Ioan al Efesului Paul i-a scris lui Iacob oferindu-i să primească orice rezultat atâta vreme cât „teribila schismă se opreşte.” Viaţa lui Longhin era în joc dar el a reuşit să se întoarcă în Nubia unde nimeni nu îl putea atinge. A fost depus şi excomunicat. Ioan din Efes scrie că „acţiunile au avut loc în ambele părţi în care numai Satan se putea bucura.”

- **Moartea lui Iacob Bardaeus**

- Când Petru, noul hirtonit patriarh de Alexandria a murit în 577 Damian a fost ales să îi urmeze. Damian tocmai a fost hirotonit când Iacob a decis să meargă în Alexandria să se întâlnească cu el, acompaniat de un grup de opt episcopi şi preoţi. Intenţia lui Iacob nu a fost cunsocută. Unii au speculat că scopul lui a fost să facă pace; unii că intenţiona să hirotonească un nou patriarh pentru Antiohia. Motivele lui au rămas amestecate în nori, căci el şi alţi

prieteni şi alţii cu el au contactat o boală şi au murit după opt zile. Cauza morţii lui Iacob a fost subiectul rumorilor.

- **Damian al Alexandriei şi conferinţa despre unitate între monofiziţi cerută de Al-Moundir**

- Controversa a durat timp de doi ani. Prinţul arab Al-Moundir, când a făcut o vizită la Constantinopol pentru afaceri, a cerut ca Tiberiu să dea un edict de tolerare pentru monofiziţi şi să convoace o conferinţă cu privire la gurpurile pretendente. Damian al Alexandriei a decis să hirotonească un patriarh pentru Antiohia şi i-a obligat pe monahii sirieni să aleagă un monah numit Serghei. Grigorie, patriarhul calcedinain al Antiohiei, a descoperit ce avea loc şi a încercat să îi aresteze pe „conspiratori.” Damian şi alţi trei au scăpat. Damian a mers apoi la Constantinopol în timp ce conferinţa avea loc dar nu a participat. El s-a întâlnit privat cu Al-Moundir şi a fost de acord cu o decizie de conferinţă, o decizie care a fost cea a reconcilierii între partidele care se aflau în dispută. Monahii, au refuzat să accepte decizia de unire, pretinzând că nu au fost consultaţi.
- Când Damian a realizat că conferinţa era nepopulară cu monahii, el i-a denunţat. Ioan din Efes relatează că un număr substanţial de monofiziţi au fugit de această schismă unindu-se cu calcedonienii. Un nou patriarh al Antiohiei a fost hirotonit în cele din urmă – Petru de Callinicum, alegerea originală a lui Iacob. Paul cel Negru esenţial a refuzat să se retragă la o mănăstire. Numai câţiva au ştiut unde se afla Paul cel negru. Chiar moartea lui în 585 a fost cunoscută numai câtorva şi ucenicii lui au continuat să îl comemoreze ca un patriarh viu al Antiohiei. Schisma a continmuat şi Iaon din Efes îşi sfârşeşte istoria cu cuvinte întunecate: „Satan şi-a împlinit scopul lui şi acum se bucură jucând... bucurându-se de ambele partide aflate în controversă.”

- **Disputa teologică între Damian al Alexandriei şi Petru Callinicum al Antiohiei**

- Petru Callinicum era acum patriarhul monofizit în Antiohia şi Damian era patriarhul monofizit al Alexandriei. Patriarhii monofiziţi au condus de obicei nu dintr-o reşedinţă patriarhală centralizată ci mai mult dintr-o mănăstire dincolo de atingerea oficialilor oraşului. Damian a susţinut că caracteristicile individuale sau propriertăţile Treimii erau identice cu persoanele, un punct de vedere care se apropia de triteism. Cumva fiecare ipostas se amesteca – fără nici o distincţie – în unimea dumnezeirii. Petru a reacţionat acuzându-l pe Damian de sabelianism. Ca rezultat, comuniunea a fost ruptă între cei doi patriarhi monofiziţi pentru aproximativ douăzeci de ani.
- Sursa din perspectiva egipteană pretinde că Damian a încercat să sfârşească schsima dar a fost lipsit de succes din cauza naturii controversative a celor din Antiohia.” Mihail Sirianul pretinde că Petru a încercat să vindece schisma dar nu a reuşit din cauza „răutăţii alexandrinilor.” S-a aranajat în cele din urmă o conferinţă şi Mihail Sirianul relatează că comportamentul lui era intolerabil. Iniţial el a refuzat să participe la conferinţa din Paralus. Schimbându-şi părerea, Damian a participat în cele din urmă şi după cum spune Mihail Sirianul a cauzat ca schisma să se transforme într-o luptă de insulte personale care a rezultat în lupte fizice – se sune că un diacon i-a rupt capul. Autorităţile civile, din câte ne relatează Mihail Sirinaul, au fost dezgustate de comportamentul ambelor părţi. Sursele ne povestesc că Petru Callinicum, voind atât de mult să termine schisma a călătorit în Egipt unde şi-a lăsat

scaunul. Călătoria lui bineintenţioantă a exacerbat schisma, ale cărei detalii precise nu ne sunt relatate.

- **Conferinţa monofizită de la mănăstirea Gubba Barraya**

- În Alexnadria au avut loc discuţii teologice obişnuite. Un alexandrin numit Ştefan susţinea că puteai fi un „ortodox” – monofizit ortodox – dacă se susţinea că distincţile „celor două naturi” au continuat *după* unire. Doi dintre ucenicii lui Petru Callinicum, un Ioan şi un anumit Probus nu au fost de acord. S-a convocat un sinod în 588 la mănsătirea Gubba Barraya, reşedinţa patriarhilor monofiziţi ai Antiohiei din 580. Ioan şi Probus au declarat că dacă disticnţile în cele două naturi au rămas după unire, atunci era esenţial aceiaşi învăţătură ca şi cea a calcedonienilor. Se povesteşte că atât Ioan cât şi Probus au devenit calcedonieni, deşi se spune că Probus s-a reconveritit odată cu apropierea morţii. Anastasie, patriarhul calcedonaian al Antiohiei, depus de Iustin II şi mai apoi restaurat din nou la scaunul său, a încercat să folosească această nouă schismă între monofiziţi pentru a îi reunii cu calcedonienii, un proiect care a eşuat în general dar care a întors numeroşi indivizi la Biserica calcedoniană.

- **Papa Grigorie I şi Patriarhul calcedonian al Alexandriei Evloghie**

- Atât moartea lui Petru şi Damian nu au sfârşit disputa, dispută care face referinţă continuă la disputa cu privire la Paul cel Negru. Patriarhul alexandrin al calcedonienilor, Evloghie, a fost respectat de monofiziţi şi a fost aparent responsabil pentru aducerea a mai multora la Biserica calcedonainã. Patriarhul Evloghie i-a scris papei Grigorie cel Mare despre „vestea cea bună a ceşterii numărului adevăraţilor ortodocşi.” Scrisoarea papei Grigorie către Evloghie – *Scrisoarea 8* – este interesantă din punct de vedere istoric. Papa Grigorie în care mulţi au găsit începuturile evoluţiei papalităţii moderne, aparea într-o perspecitvă mult mai diferită când luăm în considerare corespondeţa sa cu patriarhii estici. Papa Grigorie, primul papă care şi-a luat titlul de *Sevus servorum Dei,* îi scrie lui Evloghie: „fraţii mei nu luaţi în considerare titlurile mele înalte – eşti fratele meu în rând şi în caracter superiorul meu.” Renunţă la cuvinte care atacă caracterul şi cresc mândira.” Este acelaşi ton pe care îl găsim în uimitoarele şi importantele din punct de vedere istoric corespondeţei papei Sfântului Grigorie cu Ioan cel Repede, primul papă al Constantinopolului care a adoptat oficilal titlul de „patriarh ecumenic” – titlul a fost folosit mai înainte în timpul schismei acachiene şi în timpul domniei lui Iustinian I, deşi nu cu consistenţa şi frecvenţa pe care a folosit-o Ioan cel Postitor.

- **Alegerea monahului Atanasie ca patriarh al Antiohiei**

- Un final al schismei între patriarhatele monofizite ale Alexandriei şi a Antiohiei a ajuns după moartea sucesorului lui Petru Callinicum, Iulian, în aproxioamtiv 595. Sinodul care s-a întâlnit în mănăstirea Gubba Barraya nu s-a putut decide cu privire la un candidat acceptabil. Sursele ne relatează că sinodul în cele din urmă a decis să lase decizia în voia lui Dumnezeu – ei au ales primul monah care a apărut după uşile mănăstirii în ziua următoare. Un monah care era în conducerea cămilelor mănăstirii, un anumit Anastasie, a fost primul care a apărut. A fost prins imediat şi hirotonit patriarh. Uimit, el a declarat că mai are încă un an nevoie să aibă grijă de cămilele mănsătirii. Sindoul a căzut de acord să îl mai lase încă un an să îşi ţină

jurământul. Un an mai târziu delegaţia l-a provocat. Atanasie a devenit un patriarh foarte respectat şi serviciul lui a durat mai mulţi ani, din 597 până aprocimativ 630.

- **Mauriciu îl acuză pe Al-Moundir de trădare şi cucerire prin împărţirea împărăţiei Ghassanid**

- În această perioadă luptele cu Persia au fost capabile să înceapă în termenii reformării vieţii creştinătăţii în viitoarele generaţii, căci ei au pregătit într-un anume fel ocazia pentru ca noua religie să se extindă pe costul imperiului. Din 572 imperiul a fost angajat într-un conflict serios dar sporadic cu Persia. Asistenţa militară al împărăţiei a lui al-Moundir a ajutat imperiul enorm – nu ar fi o exagerare să spunem că al-Moudir a fost una din cele mai importante persoane în imperiu din perspectiva logisticii militare. Tiberiu l-a numit pe Mauriciu că conducă forţele militare imperiale în est. Mauriciu a fost determinat să lovească cu o lovitură decesivă împotriva persanilor, o lovitură desemnată pentru a distruge capitala persană, Ctesifon. În 580 Mauriciu a început să asigure punctul pivotal, podul de peste râul Circesium. Ioan din Efes ne povesteşte că atunci când forţele militare ale lui Mauriciu a ajuns la Circesium, ei au găsit podul demolat de persani. Mauriciu l-a acuzat imediat pe al-Moundir de sabotaj şi trădare, punând această acuză tocmai împotriva lui Tiberiu. Ordinele imperiale au fost de a îl aresta pe al-Moundir. El a fost condamnat de trădare şi exilat în Sicilia, o acţiune care s-a dovedit controversată şi în cele din urmă devastatoare pentru forţele militare imperiale din est.
- Sursele diferă cu privire la problema vinovăţiei lui Al-Moundir. În *Istoria Bisericească* Evagrie Scolasticul pretinde că Al-Moundir, pe care el îl numeşte un potlogar, a fost norocos să fie condamnat numai la exil – el merita pedeapsa cu moartea. În timp ce scria în timpul domniei împăratului Heraclie (610-641), Teofilact Simocattes, în lungul său studiu a celor opt cărţi despre domnia lui Mauriciu, îl consideră pe Al-Moundir un „trădător.” Ioan din Efes, pe de cealaltă parte, pretinde că nu a existat nici o acuză, o poziţie pe care Mihail Sirianul pare că o susţine fără să se dedice explicit subiectului.
- În 582 Mauriciu a devenit împărat (582-602). În 584 împărăţia lui Al-Moundir a frânt în cincisprezece alte triburi, o realitate istorică care însemna acum că imperiul şi-a pierdut soliditatea susţinerii oferită de regatul unit de sub gassanizi. Arabii care mai înainte au fost uniţi sub Al-Moundir a ajuns să privească creştinismul cu suspiciune, mai mult decât atât, mulţi şi-au unit forţele cu cele ale persanilor. Mihail Sirianul ne relatează că aceasta a fost finalul cooperaţiei arabe creştine cu imperiul, cauza cărora a fost „trădarea” oficialilor imperiali. A fost pierdută convertirea importantă a gasanizilor în timpul împărăţiei lui Atanasie, o convertire care în acel moment i-a făcut pe Gasanizi să îşi întoarcă loialitatea lor de la cea a persanilor către imperiu. Acum a apărut o reversiune a situaţiei. Gasanizii mânioşi au asediat Palestina. Forţele imperiale au avut ocazia să vadă iuţeala cavaleriei arabe, o iuţime pe care forţele militare bizantine nu au avut-o. Totuşi, Bizantinii au rămas centraţi pe Persia, neglijând seriozitatea posibilităţii unei forţe militare viitoare a arabilor – ridicarea islamului.

- **Poliţa împăratului Mauriciu (582-602): persecuţia monofiziţilor în Constantinopol**

- În *Cronică* Ioan din Nikiou scrie că Împăratul Mauriciu, un ferm calcedonian, nu a făcut nici o încercare de a negocia o unire cu monofiziţii. Mauriciu, nepotul lui Tiberiu, a fost un împărat foarte efectiv – domnia lui este trecută cu vederea din cauză că este umbrită de

domniile lui Iustinian şi Heraclie. El era respectat de majoritatea segmentelor societăţii bizantine, de la monahii ascetici la segmentele monofizitului lui Ioan al Efesului care se referă la Mauriciu ca fiind „inspirat de Dumnezeu.” Totuşi, în Constantinopol Mauriciu i-a persecutat şi închis pe monofiziţi, inclusiv Ioan din Efes care protestează împotriva lui Ioan cel Repde. Ioan din Efes pune următoarele cuvinte în gura lui Ioan cel Repede: „ce ne-au făcut „disensionistii” că ne permit să îi persecutăm?” Poliţa faţă de monofiziţi nu a rămas restrânsă la Constantinopol – s-a răspândit în Siria, în Egipt şi apoi în Armenia.

- **Extensiunea împăratului Mauriciu a regulii imperiale în Armenia şi rezultatul ecclesial**

- În 591 Împăratul Mauriciu, prin diplomaţie, a fost capabil să îşi extindă influenţa imperială în Armenia până la lacul Van, o creştere substanială a controlului imperial în Armenia când Mauriciu a urcat pe tron. Catolicosul Armenian Ioan a primit *Henotikonul* în 571. Acum Mauriciu a fost determinat să restautreze credinţa calcedonainã în Armenia. El a convocat pe toţi episcopii armenieni din teritoriul imperial al Constantinopoului unde au primit Calcedonul. A fost ales un nou patriarh calcedonian. El nu l-a primit bine de catolicosul Moise care locuia în Dvin. Această acţiune a împăratului Mauriciu a avut un rezultat de lungă durată, căci a adus împărăţia în Georgia, care atunci era într-o relaţie subsecventă cu Armenia, în credinţa calcedonainã. Biserica din Armenia a fost împărţită.

- **Persecuţia monofiziţilor în Mitilene şi Mesopotamia dezlănţuită de Domiţian, episcop de Mitilene**

- Monofiziţii câştigau teren în aria graniţei cu Persia şi în Capadochia de est. În 599 a izbugnit o nouă persecuţie în Siria, o persecuţie cauzată de nepotul împăratului, Domiţian, episcop de Mitilene. Zelul cu care Domiţian a început acest proiect este descris de Teofilact Simocattes în *Historiae* (5, 4). Evagrie Scolasticul în *Istoria Bisericească* (4, 18) şi Mihail Sirianul în *Cronică* (10, 23) dă o mărturisire a persecutării zeloase a activităţii lui Domiţian, care a confiscat mănăstirile monofiziţilor în Mitilene şi în provincia Mesopotamia. Nu este dificil să discernem din scrierile lui Mihail Sirianul că în acest moment sirienii au devenit a fi cunoscuţi ca monofiziţi, la fel cum creştinii copţi din Egipt au devenit identificaţi cu monofizitismul – în contradistincţie, Calcedonul a fost identificat ca fiind grecesc. Mihail Sirianul ne povesteşte că monahii din Edessa care au refuzat să se plece ordinelor imperiale să îşi părăsească mănsătirile lor au fost ucişi de armată (*Cronică* 10, 23). Reputaţia împăratului Mauriciu a suferit serios în părţile estice ca rezultat, mai rău decât oricând. Ioan din Nikious, episcopul copt, în *Critică* (101, 5) vede cauza cutremurului în Antiohia ca un rezultat direct al „ereziei Împăratului Mauriciu,” ca judecta lui Dumnezeu asupra împăratului. Monofiziţii copţi şi cei sirieni vor vedea cuceririle de către persani şi apoi de arabi la fel ca şi judecata lui Dumnezeu asupra ereziei Calcedonului şi asupra suferinţei persecuţiei. Domiţian a murit în 602, un timp important din istoria Bisericii estice, căci a avut loc deja ruptura între necalcedonieni şi „imperiu.”

- **Împăratul Mauriciu şi Chrosroes al II-lea al Persiei**

- Persia a fost condusă aproape de un secol de Chosroes I şi nepotul lui Chosroes II, din 531 până în 638. În 592 Chosroes II a trebuit să plece din cauza unei revolte în Persia. Împăratul Mauriciu care a fost responsabil de restaurarea lui pe tronul persan, în timp ce Chosroes II a condus în pace cu imperiul pentru următorii zece ani – înconjurat de o gardă de corp oferită de Mauriciu. Împăratul a primit reputaţia de a fi extrem de zgârcit, o reputaţie care era nepotrivită din moment ce imperiul pe care l-a moştenit a fost epuizat. În realitate în minţile subiecţilor imperiali erau unele care nu îl plăceau pe Mauriciu. În 602, epuizându-şi finanţele necesare pentru a continua campania militară în Balcani, Mauriciu a ordonat armatei imperiale să ierneze în teritoriul avar şi „să părăsească teritoriul." Armata s-a răsculat şi şi-a ales propriul lor ofiţer militar Foca ca exarh. Foca a plecat imediat în Constantinopol. Mauriciu, a abandonat armata, prin gărzi şi de către populaţie – s-au revoltat verzii şi albaştrii – au plecat cu familia la Calcedon unde şi-au găsit cei patru fii ucişi. Cei patru fi ai săi au fost măcelăriţi în faţa ochilor lui! Foca a fost încoronat de armată şi a intrat în Constantinopol triumfant.
-

- **Domnia sângeroasă a împăratului Foca (602-610)**
-

- Domnia sângeroasă a lui Foca (602-610), cunoscut ca „tiranul" este considerată în general ca unul dintre cele mai de jos puncte ale istoriei imperiului bizantin. Domnia lui este amintită ca una a vărsării de sânge în exterior şi acasă. El a fost deplin concentrat pe menţinerea tronului împotriva trădirii lăuntrice şi a conspirării împotriva avansurilor militare ale lui Chosroes II, care a folosit crima împotriva beneficiarului său şi socru Mauriciu ca justificare pentru a rezuma războiul. Avansurile armatei persane au fost aproape neoprite şi s-a dovedit a fi o lovitură de moarte cu treizeici de ani mai târziu provincilor estice. Forţele imperiale au condus Mesopotamia, Siria, Capadochia, Paflagonia şi în cele din urmă au ajuns şi au asediat Calcedonul la zidurile Constantinopoului. Rezervele de porumb din Egipt la Constantinopol au fost suspendate şi a izbugnit foametea. Regretatul imperiu roman se afla în dureri.
-

- **Edictul împăratului Foca către papa Bonifaciu III**
-

- În timpul războaielor şi a răscoalelor lăuntrice care au caraterizat domnia lui, Foca a reuşit să ducă poliţele conducătoare cu Roma. Controversa între papa Grigorie I şi patriarhul Ioan cel Repede a fost esenţial ignorată de împăratul Mauriciu, Foca a scos un edict adresat papei Bonifaciu III, un edict care înştinţa scaunul roman, Biserica apostolică a Sfântului Petru," ca şi cap a tuturor Bisericilor. În timp ce Foca a devenit din ce în ce mai urât în Bizanţ, reputaţia lui a culminat în Roma cu o inscripţie de laudă pe o columnă ridicată de forumul roman. În general, Foca a răspuns situaţiei haotice prin retalierea împotriva monofiziţilor în districtele estice şi împotriva evreilor.
-

- **Avansul armatei persane şi poliţele religioase ale lui Cosroes II**
-

- Nu există nici o evidenţă controversibilă că monofiziţşii au asistat la avansurile armatei persane, deşi un cronicar nestorian anonim afirmă că Cosroes II s-a prefăcut că favorizează creştinii şi există motive să credem că el nu a fost direct opus creştinismului. Soţia lui Cosroes a fost fiica lui Mauriciu – ei i s-a permis să stabilească o biserică şi o mănăstire în apropierea palatului imperial persan. Ni se mai spune că slujnica lui Cosroes Şirin, cu care s-a căsătorit

mai înainte, era o convertită la monofizitismul iacobit. Căsătoriile lui Chosroes au rămas dificil de plasat în cronologie. Trei surse mărturisesc faptul că Cosroes a oferit daruri bisericii Sfântul Serghei în Circesium. Mihail Sirianul ne povesteşte că episcopii monofiziţi şi cei nestorieni au însoţit armatele persane şi după cucerirea oricărui oraş creştin, ei i-au izgonit pe episcopii calcedonieni. Când a căzut Ierusalimul în 604, patriarhul Zaharia dimpreună cu treizecişicinci de mii de calcedonieni, dimpreună cu sfintele moşate ale crucii, au fost duşi în Ctesifon. Poliţele lui Cosores au fost de a părăsii monofiziţii în locul unde ei au cucerit unul din oraşele lor. Mihail Sirianul ne povesteşte că amintirea Calcedonului a fost din nou ştearsă de la Eufrat la Siria.

- În 612 sau 614 o conferinţă a epsicopilor din est a avut loc în Seleucia sub sponsorizarea lui Cosroes II. Dacă rezultatul a fost acceptarea „confesiunii armene" a credinţei nu este în discuţie aici. Este evident că Chosroes II a permis *în general* – căci aceasta nu a fost cazul în Edessa – ca nestorienii să controleze congregaţile lor şi monofiziţii ale lor. Ca primul monah şi patriarh monofizit al Antiohiei, Atanasie i-a scris patriarhului Alexandriei, tot ce a contat a fost întunericul Calcedonului care a fost ridicat, o împlinire care a fost pirmită cu bucurie.
- În ciuda alegerii iniţiale lucrurile nu au mers bine fiindcă ocupaţia persană nu a fost populară – în cele din urmă nu a fost populară nici măcar pentru monofiziţi. Monofiziţii au fost atânc preocupaţi cu lipsa de sensibilitate a lui Cosroes II, o lipsă de sensibilitate pe care el a descoperit-o numind un nestortian persan ca episcop de Edessa. Mihail Sirianul face o aluzie la aceasta ca la crearea unui „nou Ibas." În adăugire, taxarea persanilor era exactă. Ameninţarea deportării în Persia nu a fost un gând mângâietor.
-

- **Urcuşul împăratului Heraclie (610-641)**
-

- Situaţia imperiului sub Foca părea lipsită de speranţă. Nu mai părea că este nimeni şi nimic la care să ne întoarcem. În Africa exharhatul Cartaginei opera sub Heraclie cel Bătrân, un ofiţer curajos în războiele împotriva perşilor în timpul domniei împăratului Mauriciu. El a realizat că dacă imperiul putea fi slavat şi că trebuia să acţioneze. El şi-a trimis pe fiul său Heraclie într-o oaste şi pe nepotul său Niceta cu o armată la pământ. Indiferent cine v-a ajunge la Ierusalim mai întâi avea să conducă. La începutul toameni lui 610 flota lui Heraclie a ajuns la destinaţie şi el a fost primit ca şi purtător, primit cu braţele deschise. Foca, în ciuda tuturor, a fost prins, tăiat în bucăţi şi ars. Împăratul Heraclie a fost unul dintre cei mai mari conducători în istoria bizantină. Se pare că a venit din cireada armenianâ. Era un calcedonian evalvios şi un conducător inspirat care era capabil de a îi inspira pe alţii cu sensul misiunii. El a găsit imperiul într-o condiţie jalnică şi l-a lăsat restaurat, cel puţin restaurat sufícent pentru a asigura supravieţuirea pentru încă opt secole.
- Tragedia lui Heraclie este că a muncit energetic timp de treizeci de ani şi totuşi la finele acestor treizeci de ani se pare că nu a împlinit nimic. Persia a fost înfrântă. În 630 crucea a fost adusă solemn şi triumfător la Ierusalim de împăratul Heraclie şi teritoriul imperiului care exista la finele împărăţiei împăratului Mauriciu a fost restaurat. O nouă forţă militară şi religioasă a prins existenţă şi a fost gata să captureze oraşele preţioase ale islamului de est.
- Heraclie după victoria împotriva Persiei în 630 şi-a întors atenţia spre unitatea Bisericii. La fel ca şi cu alţi împăraţi, datoria lui a fost de a încerca să mecanizeze formula care v-a restaura pe monofiziţi la Biserica din Calcedon. În teritorile care au fost recucerite de Heraclie monofiziţii erau acum în control virtual complet. Armenia, ca şi rezultat al poliţelor religioase

purtate odată cu avansarea victorilor persane era monofizită. Scaunele patriarhale ale Alenxadriei şi Antiohiei aveau acum numai patriarhi monofiziţi şi aceşti patriarhi controlau nu numai regiunile înconjurătoare şi mănăstirile ci şi oraşele. Influenţa şi autoritatea monofiziţilor s-a răspândit cu mult dincolo de graniţele imperiului. Patriarhul monofizit al Alexandriei, Atanasie a convenit că mănăstirea Mar Matthal din Ninive ca fiind prima peste toţi convertiţii creştini în Persia.

- **Patriarhul Serghei şi începutul monotelitismului**

- Patriarhul Constantinopolului, partriarhul Serghei (610-638) a lucrat la o formulă de unire. *Doctrina unei energii* în Hristos, o doctrină care s-a ridicat în provinciile estice, a părut că a oferit ceva ajutor ca o formulă de compromis. Împăratul Heraclie a susţinut această poziţie. Deja în timpul contraofensivei lui împotriva Persiei Heraclie a discutat posibilitatea unirii, în special cu Biserica din Armenia. În 634 monahul Sofornie a devenit noul patriarh al Iersualimului – el şi-a început opoziţia lui încordată la noua doctrină a *unei energii* în faţa consacrării ca patriarh, pretinzând că nu era nimci altceva decât o formă de monofizitism.
- Papa Honoriu (625-638) a jucat un rol important în această dezvoltare. În 634 patriarhul Serghei I a trimis o scrisoare papei Honoriu subliniind dezvoltarea în est, ţelul cărora a fost de a cuceri înapoi pe monofiziţi la unitatea calcedoniană prin intermediul formulelor care au accentuat *unicitatea de operaţie* în Hristos. Un an mai târziu patriarhul Chir al Alexandriei i-a câştigat pe „disensionişti” prin formula *o operanţie teandrică* în Domnul – μία θεανδρική ένέρεια. Sofornie a provocat poziţia în timp ce era încă monah. El a adus texte patristice pentru a demonstra că există două operaţii în Hristos şi a cerut ca votul patriarhului Chir să nu mai vorbească de una sau două naturi în Hristos. Patriarhul Serghei în scrisoarea lui către papa Honoriu a mărturisit că el a ţinut credinţa după cum a fost ea expusă de papa Leon I şi că el l-a rugat pe patriarhul Chir să se abţină de a vorbii de două operaţii, deşi el personal putea accepta o teologie a unei singure operaţii – Serghei s-a temut că cele două operaţii ar putea implica că Hristos poseda două voinţe aflate în conflict. Serghei a aşteptat reacţia papei Honoriu.

- **Rolul papei Honoriu în ridicarea monotelismului**

- Replica papei Honoriu este păstrată în traducerea greacă la Sindoul Ecumenic Şase, al Treilea Sinod al Constantinopolului în 681 (Mansi 11, 537-544). Honoriu a susţinut decizia de a se abţine de la discuţii cu privire la subiect – el a considerat că aceasta era munca gramaticenilor, nu a teologilor. El a preferat să se centreze pe un Hristos care „operează” în naturile lui divină şi umană. Citând sindoul de la Calcedon că cele două naturi sunt inconfundabil şi neconfuz unite, Honoriu a văzut în această unitate existenţa unei singure voinţe în Hristos. Cea mai bună apărare din partea apărătorilor doctrinei romane a infailibilităţii papale este că scrisosarea lui către Serghei nu era nimic mai mult decât o scrisoare privată, o scrisoare în care el şi patriarhul Serghei încercau să ajungă la o formulă acceptabilă şi ortodoxă, o scrisoare care nu putea fi construită ca venind sub categoria definiţilor de credinţă papele publice. Patriarhul Serghei i-a scris papei Honoriu dar răspunsul lui Honoriu nu mai există.
- „Problema lui Honoriu” a fost dezbăzută pe larg. El a fost subiectul criticismului în propirul său timp. Trebuie menţionat că Sfântul Maxim Mărturisitorul a susţinut că răspunsul

său la patriarhul Pyrrhus că Honoriu s-a restrâns la cadrele problemei după cum a fost propusă de el (*Patrologia Graeca,* 91, 329). Au mai avut loc alte dezvoltări, care au complicat „problema lui Honoriu.” În 649 Sindoul de la lateran convocat sub papa Martin I a condamnat monotelistismul şi canonul al optâsprezecelea numindu-l pe papa Serghie eretic. Sindoul Ecumenic Şase (681) îl menţionează pe Honoriu de câteva ori şi două din scrisorile lui către patriarhul Serghei au fost citite în sesiunile a doisprezecea şi a treisprezecea. Sesiunile de mai apoi au condamnat monoteliţii şi i-au „excomunicat” din Biserică, o condamnare şi o expulzare care îl implica pe Honoriu (Mansi 11, 556). Sesiunile de mai apoi îl citează pe Honoriu între eretici (Mansi 11, 636, 656, 665). Aceste condamnări, trebuie menţionat, definesc precis vina lui Honoriu – *ei îi urmau* lui Serghie şi Chir. Acetele sindoului au fost trimise papei Agato pentru confirmare. Agato a murit şi un nou papă, Leon II a evaluat actele şi i-a scris împăratului Constantin IV ca să aprobe actele. Leon II l-a condamnat pe Honoriu în această scrisoare: [Honorius] *qui hanc apsotololicam ecclesiam non apostolice traditionis doctrina lustravit sed profana traditione immaculatam fidem dari permittdendo conatus est* (Patrologia latina 96, 408).

- Deşi patriarhul Chir putea pretinde că formula lui a adus mulţi dintre monofiziţi, „disensionieştii” la credinţa de la Calcedon, în Alexandria lucrurile nu erau bune. Chir a devenit cunoscut pentru cruzimea lui faţă de oponenţii lui. Sursele descriu domnia lui ca una a terorii – el este acuzat de sechestrarea şi măcelărirea oponenţilor lui fără nici un proces. El a reuşit să insereze ură în mase şi în oponenţii lui şi această ură a fost transformată într-o ură faţă de imperiu.
-

- **Cuceririle islamice**
-

- Epuizat din cauza războiului împotriva Persiei, Împăratul Heraclie a pimit veşti proaste în 634. Avansarea arabă în Palestina şi Siria a adevenit o ameninţare serioasă. Strategia arabă nu a mai fost cea a atacurilor sporadice. Sub entuziasmul şi vitalitatea noilor lideri islamici, cucerirea militară a teritoriului a început prin atacuri sistematice. O forţă arabă a avansat de-a lungul coastei Palestinei. O alta s-a mutat la nord de Marea Galileii şi s-a oprit numai la o fortificaţie romană la râul Yarmuk. Simultan, forţele arabe de sub Khalid, care luprau în Irac, s-au mutat repede dincolo de deşert şi au apărut în faţa zidurilor Damascului. Forţele islamice arabe au învăţat că armata bizantină nu a făcut nici o încercare de a îi tăia pe arabi, că o forţă bizantină era în mişcare la nord pentru a îi tăia drumul forţelor arabe de-a lungul coastei palestiniene. Khalid s-a mutat pentru a întări aramata arabă deja în poziţie. În vara lui 634 bizantinii s-au confruntat cu două forţe arabe între Gaza şi Ierusalim. Forţa bizantină a fost distrusă. Sub inspiraţia patriarhului Sofornie al Ierusalimului ei au fost forţaţi să se predea. Patriarhul Sofornie a refuzat să facă orice înţelegere cu excepţia cea a califului Omar. Omar s-a plecat dorinţelor lui Sofornie şi a părăsit Medina pentru a se întâlnii cu patriarhul Sofronie. Teofan ne relatează că atunci când patriarhul Sofronie l-a văzut pe Califul Omar în Biserica Sfântului Mormânt, el a exclamat: „iată abdominaţia dezolării de care vorbeşte profetul Daniel, stă în locul cel Sfânt.” Între timp, imperiul persan a fost cucerit, Mesopotamia a fost luată (639-640) şi Armenia subjugată (640). Arabii au început cucerirea lor a Egiptului.
- Tragedia impreciziei limbajului la Sinodul de la Calcedon a rezultat în ridicarea monofizitismului. Dorinţa de a restaura unitatea Bisericii i-a dus pe monofiziţi la monotelism. Cel mai semnificativ oponent al monotelismului a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul.
-

Capitolul patru

Leonţiu al Bizanţului

Viaţa

Leonţiu al Bizanţului, născut probabil în Constantinopol în anul 500 a murit probabil în Constantinopol în 543. În aproximativ 520 Leonţiu a intrat în mănăstirea Noua Lavră [Laura] în Palestina cu părintele lui duhovnicesc, Nonnus, care a fost un ucenic al monahului origenist Evagrie Ponticul (mort în 399). În 531 Leonţiu a venit înapoi la Constantinopol şi aparent a rămas aici până în 536. În timp ce era în Constantinopol, Leonţiu a apărat Sindoul de la Calcedon împotriva monofiziţilor. A devenit unul dintre liderii partidului origenist pro-calcedonian, condus după 537 de prietenul său Teodor Askidas. Aparent Leonţiu a venit înapoi în Palestina în 537 unde a apărat origenismul împotriva atacurilor ortodocşilor. Când această controversă a fost adusă în faţa împăratului, Leonţiu s-a întors înapoi la Constantinopol în 540. Procalcedonienii origenişti au fost înfrânţi şi în 543 împăratul Iustinian a condamnat origenismul. La puţin timp după moartea sa în 543, lucarea lui Leonţiu împotriva lui Teodor de Mopsuestia a devenit un catalist în mişcarea care a dus la condamnarea celor *Trei capitole* la Sindoul Ecumenic Cinci în Constantinopol în 553.

Controversatul corpus „Leonţiu”

Un număr de importante compoziţii polemice şi dogmatice sub numele lui Leonţiu de fost păstrat în mai multe manuscrise. Nu este în nici un caz simplu şi uşor să stabilim cine a fost acest Leonţiu, a cărui nume este ataşat la toate aceste manuscrise. Scriitorii din secolele al şaselea nu îl menţionează pe Leonţiu al Bizanţului deloc – nici istoricii şi nici teologii. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) nu spune nimic despre el. În secolul şase patriarhul Sofronie al Ierusalimului îl menţionează pe Leonţiu într-o listă (560-638) de bărbaţi şi părinţi care „învaţă cu evlavie despre Hristos.” Atanasie al Sinaiului [Atansiue Sinaita, mort în 700], stareţul celebrei mănăstiri Sfânta Ecaterina de pe muntele Sinai şi un puternic susţinător al ortodoxiei

împotriva tuturor formelor de erezie, citează mai multe pasaje din lucrări atribuite lui Leonţiu. În aceste citate nu există nici o menţiune a Sindoului Ecumenic Şase în 553, nici o menţiune a condamnării celor *Trei capitole* şi nici o menţiune a cenzurii origeniştilor. Există totuşi o apărare persistentă a Sindoului de la Calcedon şi ardoarea obiecţilor faţă de monofiziţi şi nestorieni.

- „Al bizanţului" s-ar putea referii la locul său de naştere dar şi la locul activităţii sale originale – Bizanţ a fost numele Constantinopolului. Într-o lucrare atribuită tradiţional lui Leonţiu dar care nu este a sa, *De sectis* (probabil lucrarea lui Teodor Raithu) găsim sub numele compoziţiei că „Leonţiu" este numit un „scolastic bizantin", adică un avocat, deşi acest titlu este folosit figurativ pentru a însemna un om educat în general.
- Sărăcia informaţiei biografice i-a făcut pe istoricii mai recenţi să îl găsească pe Leonţiu scriitorul între alţii numiţi Leonţiu, alţii care au fost binecunoscuţi în secolul al şaselea. Majoritatea acestor încercări nu au produs rezultate conclusive. Posibile referinţe la persoana lui Leonţiu includ în propriul lui comentariu care i-a influenţat pe „nestorieni" (a se vedea *Patrologia Greaca* 86, 1357-1360), *Scrisoarea lui Toma* a lui Inochentie de Mronia, editată de E. Schwartz în *Acta conciliorum oecumenicorum,* volumul IV, 2, (Berlin, 1914), pasajele 169-184; Viaţa lui Saba de Chiril de Schitopolis, editată de E. Schwartz în *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig, 1939), paginile 176 şi 179 şi actele Sinodului de la Constantinopol în 536 (a se vedea *Acta conciliorum oecumenicorum*), III, paginile 130, 145, 158, 165 şi 174.
- Unele studii critice de importanţă cu oprivire la subiectul lui Leonţiu al Bizanţului sunt E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* (Leipzig, 1939); M. Richard, „Léonce de Byzance," în *Mélanges de Science religieuse,* i, (1944), pg. 35-88; M. Richard, „Léonce de Byzance était-il origéniste?" în *Revue des études byzantines,* 5, (1947), paginile 31-66; S. Rees, „Activitatea literară a lui Leonţiu al Bizanţului," în *Jurnalul Studilor teologice,* XIX, (1968), paginile 229-242; S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische anthropologie des Leontios von Bizanz* (Munich, 1968); dizeraţia de doctorat a lui David Evans din 1966 la Harvard Divinity School, intitulată Leonţiu al Bizanţului şi lucrările lui publicate, *Leonţiu al Bizanţului; o hristologie origenistă* (Washington, D. C., 1970 şi J. H. Watts, „Autenticitatea scrierilor atribuite lui Leonţiu al Bizanţului. O nouă abordare a scrierilor atribuite lui Leonţiu al Bizanţului. O nouă abordare prin intermediul statisticii," în *Studia Patristica* (Berlin, 1966).
- *Corpus-ul* atribuit lui Leonţiu al Bizanţului de Migne în *Patrologia Graeca* (volumul 86) constă din următoarele: *De sectis* (1193A-1268A), *Contra Nestorianos et Euthihianos* (1268B-1357A); *Adversus Nestorianos* (1400-1768B); *Constra monophysitas* (1769C-1901D). Erudiţia contemporană, deşi este încă o tentaţie, face posibil să luăm în considerare numai următoarele ca fiind de la Leonţiu al Bizanţului: *Constra Severum* şi *Epilypsis*. Evident că există motive ca viaţa lui Leonţiu al Bizanţului să rămână în umbră, deşi prin lucrările lui şi cele atribuite lui incorect – au devenit destul de celebre şi larg citite. Motivele actuale încă ne elucidează.
- *Contra Nestorianos et Eutychinos* înregistrează dezbateri orale cu ereticii. A fost probabil scrisă undeva între 527-528, proabbil chiar mai înainte de 535 (el se referă la Antiohia ca la Thupolis, numele ei a fost schimbat după cutremurul din 527-528). În această carte Leonţiu investighează principalii termeni hristologici şi încearcă să stabilească înţeleslul lor precis. El oferă apoi o interpretare pozitivă a doctrinei ortodoxe, în special cu privire la suferinţele şi moartea lui Hristos. În ultima parte a cărţii, care este dedicată nestorianismului, autorul insistă pe o critică la punctelor de vedere a lui Diodor al Tarsului şi Teodor de Mopsuestia şi citează multe fragmente din lucrările lui precum şi din compoziţile lui Nestorie. În concluzia discuţiei lui, Leonţiu citează a colecţie de evidenţe patristice. „Cele treizeci de

capitole” în *Adversus Severum* sunt ataşate la acestă lucarare. Aceasta este un fel de colecţie, o enumerare schematică a acestor întrebări, răspunsurile lui Sever care l-au separat de Biserică. Probleme de terminologie ocupă un loc improtant şi aici. *Epiilysis* este un dialog între un ortodox şi un *acefalos*, care este o critică a concluzilor lui Sever.

- O lucrare atribuită lui Leonţiu care de fapt îi aparţine şi care ar trebuie luată în considerare cu se cuvine de cărturarii moderni este *Împotriva fraudelor lui Apolinarie.* Sîn istoria monofizitismului aşa numitele „înşelăciuni ale Apolinarienilor” au jucat un rol mojor şi important. Multe din compoziţile lui Apolinarie au fost ascunse şi „păstrate” sub inscripţia unor nume onorabile şi respectabile. Credinţa în astfel de scrieri pseudo-patristice i-au deranjat destul de mult pe teologii alexandrini în mărturisirile lor dogmatice – ar fi suficent să ne reamintim de Sfântul Chiril de Alexnadria. Chiar dacă lucarea este intitulată *Împotriva fraudelor apolinarienilor* a fost dovedită conclusiv a nu fi cea a lui leonţiu al Bizanţului, totuşi este discutată aici. Indiferent de autorula cestei lucrări – este destul de posibil că a fost Leonţiu al Bizanţului – a fost o lucrare semnficativă care merită atenţie.
- Ar fi dificil să reconstruim istoria acestor „falsuri” dar ele au devenit larg răspândite în mediu monofizit. Chiar şi Eutihie în apelul lui la papa Leon la Sindoul de la Constantinopol în 448 se referă la mărturia falsificată a papei Iulius, Anastasie şi Grigorie Lucrătorul de Minuni. El s-a referit la ei cu o conştiinţă pozitivă, fără să suspecteze orice fel de „fals.” În aceast document către monahii din Palestina, împăratul Marcian a observat că între oameni cărţile lui Apolinarie circulau trecând ca dictate ale sfinţilor părinţi. Iustinian menţionează anumite falsuri. Istoricul Evagrie discută influenţa acestor falsuri – inscripţia anumitor nume onorabile (Atanasie, Grigorie, Iulius) cu privire la cărţile lui Apolinarie care au ţinut mai mulţi oameni de a opinile impioase de a le conţine. La celebra „conferinţă” cu severienii, care a avut loc în 532 (între 531 şi 533, în orice caz), Ipatie al Efesului a provocat o întreagă serie de referinţe patristice avertizând la falsitatea lor, la inscripţile lor.
- Sub astfel de circumsatnţe descoperirea şi demonstraţia falsurilor a devenit o datorie recurentă şi operativă a polemicii teologice. În îndeplinirea acestei datorii, autorul lucrării *Împotriva fraudelor Apolinarienilor* ocupă cel mai proeminet loc. Autorul a adunat mult material în această lucrare. El face referinţă la mărturii false şi le compară cu opjnile originale a acelor persoane la care le sunt atribuite (Este remarcabil că această procedură este urmată în lucararea *Împotriva monofiziţilor*, o lucrare de mistică modernă care nu în proveşte pe Leonţiu al Bizanţului). Autorul leagă aceste mărturii cu textele nediscutate ale lui Apolinarie şi a ucenicilor lui şi arată punctele de corespondenţă în tre ele. În această legătură autorul a intrat într-o critică detaliată a apolinariansimului. Conlcuzile critice sunt distinse de o precizie şi o contingenţă mărită. S
- Lucarea *Împotriva Nestorienilor*, atribuită lui Leonţiu al Bizanţului dar acre nu mai este considerată a sa, a ajusn al noi într-o formă revizuită. Indiferent cine este autorula cestei lucrări, textul care a ajusn la noi nu este probabil textul original. Această lucrare este bogată în material istoric. Textul este întrerupt constant, planul este modificat şi stilurile părţilor individuale diferă substanţial unul de altul. Acelaşi lucru trebuie spus despre lucarea *Împotriva monofiziţilor*, atribuită lui Leonţiu al Bizanţului, după cum s-a menţionat mai înainte. În adăugire, există în această lucrare interpolaţii ulterioare care indică evenimente şi circumstanţe dintr-un alt timp.
- Lucrarea *De sectis,* atribuită lui Leonţiu al Bizanţului şi apoi lui Leonţiu al Iersualimului, nu se crede că a fost scrisă de nici unul. În această lucrarea un anumit „Teodor” dictează „prin vocea lui.” Ar fi dificil să spunem cine a fost acest Teodor, acest „iubitor de

Dumnezeu avă şi mult prea înţelept filosof.” Contextul pare că indică că conversaţile au fost luate de la o voce vie – urme ale unui ton larg conversaţional arată prin text ce a ajuns la noi. Este posibil ca să tratăm cu un autor foarte creativ. Subsecvent carte a fost subiectul revizurii – în ea există interpolaţii târzii. În ceea ce priveşte conţinutul, cartea prezintă o colecţie sistematică de material ereziologic organizat într-o ordine sistematică. Secţiunile sistematice sunt cât se poate de detaliate.

- Natura exclusivă a cărţilor lui Leonţiu şi cele atribuite lui mărturisesc la faptul că ele au fost într-o folosinţă constantă. Ele au fost abreviate şi au fost luate din ele fragmente. Aşa este originea aşa numitelor fragmente sau *scholia* extrase din diferite colecţii. Este posibil ca ele să fie note individuale ale lui Leonţiu sau al altor autori. S-a susţinut că aceste „fragmnete” au venit dintr-o lucrare polemică largă a lui Leonţiu sua alt autor, o lucrare care nu mai este păstrată dar similară colecţiei cunoscute sub titlul *Învăţătura Părinţilor antici despre Înturparea Logosului* sau *Ghidul* – ὁδηγός – a lui Anastasie Sinaitul. A mai fost conjunctura că, în general, toate lurările păstrate de Loenţiu sau sub numele lui sunt o revizuire a lucrărilor lui primare. O astfel de presupunere nu mai conferă o investigaţie mai detaliată. Problema coleţcilor anticea mărturiilor patristice şi notelor merită un studiu mai adânc.
-

• Gâdnirea teologică a corpusului lui „Leonţiu”

•

• Problema definiţilor precise

•

- Ca polemist şi ca teolog, Leonţiu este mai întâi un scolastic şi un dialectician. Pentru a începe, el se sârguieşte spre definiţii tari şi precise a conceptelor primare – înseşi statutul problemelor lui teologice o cere. A fost necesar să se creeze o terminologie completă şi uniformă şi să fie substanţiată filosofic. Leonţiu nu se opreşte la aceasta. El încearcă să substanţize mărturisirea lui teologică nu atât de mult prin „raţionament raţional” cât mai mult prin „mărturia scripurilor,” din „sfintele scripturi şi din sfinţii părinţi.” El foloseşte Părinţii. El îi vede ca şi pe nişte sfătuitori minunaţi ai Duhului Sfânt. Ei nu vorbesc de la ei înşişi – Duhul Tatălui a vorbit prin ei. Fără să îi accepte pe părinţi, măreţi şi renumiţi în Biserică, însemna a se opune voinţei lui Dumnezeu. Leonţiu ataşează o semnificaţie decisivă „acordului Părinţilor” măreţi şi renumiţi în Biserică, care însemnă a ne opune voinţei lui Dumnezeu. Leonţiu ataşează o semnificaţie decisivă „acordului părinţilor.” Leonţiu nu priveşte mărturiile patristice în întregime necritic. Nu trebuie să fim preocupaţi de cuvinte, ci de idei. Şi dacă există un cuvânt nou, pretinde el, trebuie să îl cinstim şi să îl venerăm ca fiind potrivit dacă răspunde desemnării şi este în acord cu cinstea şi autenticitatea profesată ortodox. Pe de altă parte, dacă o frază sau un cuvânt folosit în Scirputră şi de sfinţii părinţi este mutat de la înţelesul lui adevărat de cineva printr-o inovaţie lipsită de evalvie, atunci trebuie să se renunţe la ea şi trebuie să ne ţinem departe de ei de aceşti abili mânuitori care forţează nu numai chipul ci şi inscripţia pe monede.
- În lucrarea sa teologică Leonţiu a fost ghidat mai întâi de toate de cerinţe polemice şi de problemele timpului său. Nu era un gânditor sistematic. Dacă a contruit un sistem, atunci acesta a fost cu scopul de a elimina printr-un plan coerent ideile teologice ale oricărei ambiguităţi care este profund exprimată prin textele patristice. El scrie că „un război general” s-a ridicat asupra terminologiei teologice. Este prin urmare necesar să filosofăm cu scopul de a recunoaşte cu ce suntem de acord şi cu ce nu.

• Replicând Părinţilor, Leonţiu face subiectul vechilor definiţii unei analize stricte, aducându-le într-un sistem complet şi ordonat. El se leagă de Sfântul Chiril mai mult decât oricine şi voieşte să fie interpretatorul hristologiei sfântului Chiril. În lupta lor cu aderenţii Sindoului de la Calcedon, monofiziţii au accentuat divergenţa între formulele Sfântului Chiril şi volumul calcedonian, definiţia credinţei. Mai mult de orice Leonţiu voieşte să arate că în ciuda discrepanţnelor aparente şi a lipsei de coordonare între formulele literare, Sfântul Chiril şi Părinţii Sinodului de la Calcedon spuneau unul şi acelaşi lucru. Pe de altă parte, el încearcă să tragă o linie clară şi divizivă între doctrina ortodoxă şi hristologia severienilor.

• **Conceptele de natură, esenţă şi ipostas**

•

• Polemica dogmatică a cerut mai întâi precizia şi tăria ideilor cuiva. În folosirea cuvântului hristologic Leonţiu repetă şi învaţă pe părinţii secolului al patrulea şi cel mai mult pe capadocieni. Cu el, conceptul de natură – φύσις – este idnetic conceptul de esenţă – οὐσία. Natura arată mai întâi la comunalitatea originii, la unitatea de un anumit fel. Dimpreună cu aceasta, ceva „natural” este ceva înnăscut. „Natura” este un concept *general,* un concept *generalizator* care indică *generalul din lucruri.* Numai lucrurile individuale există – „natura” este reală numai în ele, în mulţimea indivizilor. Conceptul de esenţă are acelaşi înţeles. În aceasta Leonţiu este un aristotelian consistent. Urmând capadocineilor, Leonţiu defineşte ipostasul ca pe ceva particular, special, concret. „Natura” (sau „esenţa”) şi „ipostasul” sunt tratate ca *general* şi *particular* (mult mai potrivit ca *individual).* Leonţiu ştie despre fluctuaţile de mai înainte din definiţia acestor concepte şi el le explică ca fiind inconsistente.

• Ceea ce se dovedeşte a fi caracteristic conceptului de ipostas pentru Leonţiu nu este concretitudinea ei mai mare. Pentru început, ipostasul semnifică o „existenţă independentă” – τό καθ’ ἑαυτόν εἶναι: numai ipostasele există şi nu există o „natură lipsită de ipostas.” „Natura” este reală numai în „ipostase,” în ceea ce este „indivizibil” (în „atomi” sau „indivizi”). Tot ceea ce există este ipostatic; adică individual. În lumea duhovnicească *ipostasul este persoană,* o persoană care există în şi prin sine (a se vedea *volumul* calcedonian).

• Leonţiu face apoi o improvizare destul de esenţială şi introduce un nou concept. Dacă nu există o natură „lipsită de ipostas,” totuşi aceasta nu însemnă că natura este reală numai în propria individualizare sau ipostase. Natura poate fi „realizată” dacă nu există „o natură lipsită de ipostas,” aceasta nu înseamnă că natura este reală numai în *propria* individualizare sau ipostase. Natura poate fi „realizată” într-un ipostas diferit la fel de bine, într-un ipostas (sau ceva „indivizibil” de un alt tip (altă natură). În alte cuvinte, nu numai o singură natură a indivizilor şi a ipostaselor există, ci şi unele complexe: în ele, dimpreună cu unitatea (sau singularitatea) ipostaselor, putem observa realitatea a două sau mai multe naturi în toată plinătatea proprietăţilor lui naturale. Astfel „omul” este un singur ipostas care constă din două naturi diferite, un suflet şi un trup, care sunt definite prin concepte „naturale” diferite. „Lipsa de ipostas” nu este o trăsătură individualizatoare. Şi mai mult nu este deloc o trăsătură. „Ipostasul” este începutul *diviziunii* şi al *diferenţierii* – nu atât de mult „distingerea” („naturilor una de alta prin trăsăturile lui esenţiale) este tocmai o „diviziune.” Ipostasul este o „existenţă separată” – o „limită.”

•

• **Realitatea enipostazierii**

•

• În ipostase complexe există o natură în ipostasul altuia. Ea este reală „într-un ipostas,” dar nu în mod necesar în sine. Astfel Leonţiu stabileşte conceptul de „enipostaziere” – τό

ένυπόστατον. Termenii de ύπόστασις şi ένυπόστατον nu sunt unul şi acelaşi lucru, la fel cum oύσία şi ένoύσιον nu sunt aceleaşi căci ipostasul semnifică o esenţă (natură). Un ipostas semnifică o persoană care este definită prin proprietăţi, în timp ce „ipostasul” indică ceva care nu are loc prin sine, ceva care are în loc prin sine, ceva care are existenţă în altceva şi nu este contemplat în sine. Este vorba de realitate în alt ipostas. Din aceasta este evident că realitatea unei naturi într-un anumit individ nu însemnă încă recunoaştere a ipostasului naturii oferite. Este uşor de prevăzut aplicarea hristologică a acestui principiu.

- Logic Leonţiu trece de la general la specific. Capacitatea se îngustează iar conţinutul este înbogăţit prin trăsături. Această ordine a gândirii este direcţionată la ordinea realităţii unde individul iasă mai înainte de general, căci generalul este oferit numai în individual. Este important ca în această pogorâre logică noi nu ajungem la ipostas. Ipostasul este descris folosind trăsăsuri divizive, dar nu ele sunt cele care formează ipostasul. Am putea spune că ipostasul este chipul existenţei dar aceasta nu este o tărăsătură individualizatoare. Leonţiu, urmându-i lui Aristotel, cheamă proprietăţile care descriu sau determină ipostasul ca „accidental” – τά συβεβηκότα. El distinge aceste accidente constitutive sau (sau „esenţial”) ca „inseparabil.” Ele sunt diferite de tărsăturile care sunt permanent „seprabile.” Ele nu divid sau violează întregul indivizibil.
- „Enipostazierea” este unul din cazurile unificării sau ineracţiunii naturilor: de exemplu aşa este unitatea trupului şi a sufletului în om, care sunt unite de „o viaţă mutuală,” dar care nu sunt alterate esenţial. În opinia lui Leonţiu o astfel de unficare este o unitate potrivită sau completată, o unitate „în ipostase,” o unitate ipostatică, ένωσις ύποστατικη. Acest concept primeşte tărie şi claritate terminologică.
-

- **Taina Întrupării şi Unităţii ca o presupunere a existenţei dualităţii**

-

- Întruparea Logosului este o tainâ şi un secret. Din toate tainele, a fost această tainâ care a apărut într-o vizibilitate naturală, în chipul istoric al Dumnezeului-Om. În Hristos dualitatea este revelată şi observată. El este Dumnezeu şi Om, un Dumnezeu „complet” şi om „complet.” „Unul din Sfânta Treime şi „unul din noi.” Astfel o dualitate a naturilor este descoperită care nu este mutată de unire sau unificare. Unirea, insistă Leonţiu, presupune existenţa dualităţii – se pot combina numai două lucruri şi dacă cea ce este unit dispare, atunci încetează unirea sau uniunea. Din nou Leonţiu ilustrează idea lui cu exemplul ipostasului uman. Păstrând dualitatea sau locuirea naturilor în unificare fără schimbări în „proprietăţile naturale,” care nu slăbeşte deloc unitatea. Numărarea naturilor nu însemnă „divizarea” lor – numele nu divide ci distinge. Naturile sunt distinse una de alta şi nu împărţite. Unitatea este presupusă de unficare. În unire Hristos este unul – un ipostas, un ipostas sau o persoană sau a unui subiect individual. Această unitate a persoanei sau a subiectului este semnificată de numele lui Hristos. Acesta este numele ipostasului, un fel de nume personal, „numele personalităţii” – τόν προσώπου όνομα. Am putea spune că Hristos este numele Logosului în întrupare, numele Logosului întrupat, a unui singur ipostas a Dumnezeului Om este tocmai ipostasul Logosului. Unirea are loc în Logos şi în el natura umană este îmbrăţişată şi cumva „personalizată” – ένπροσωποποίησε. În acest proces ipostasul divin rănâne simplu şi invariabil, la fel cum a fost mai înainte de unire. În cele din urmă, plinătatea nu poate fi umplută.
- În virtutea unirii putem vorbii de „complexitate” (sau „compoziţie”), înţelegând prin aceasta faptul Întrupării; adică realitatea celor două naturi. În înturpare Logosul primeşte nu numai natura umană. În alte cuvinte, în umanitatea sa Hristos diferă de alţi oameni, de fraţii

săi prin trăsături sau caracteristci speciale, la fel cum individualităţile sunt distinse unul de altul. Prin urmare este posibil să spunem: „unul din noi.” Natura umană este „individualizată” în „ipostasul Logosului” – ἐν τώ Λόγω ὑποστήναι. Logosul nu îşi primeşte natura umană în „comunalitate” ci în „întreg” ca un om complet – όλον άνθρωπον. Unirea începe când începe natura umană a Logosului; adică cu concepţia. Leonţiu pare că permite posibilitatea – nu numai o posibilitate logică – a unei „pre-existenţe” a naturii umane. El este pus ca să închidă o paralelă strânsă cu compoziţia umană: trupul şi sufletul separate în moarte există sepatat până la înviere; adică orice natură este în ipostasul ei şi începe să se combine într-un ipostas unificat numai în înviere.

- Nu fără de frecvenţă el disuctă ipostasul „complex” al lui Hristos ca fiind „compus,” nu ca şi cum natura umană este primită în însuşi ipostasul Logosului. Aici Leonţiu este vag şi mult prea pripit. El se lasă prea mult purtat de simetria logică şi nu observă întotdeuna „lipsa de independenţă” a existenţei *ipostaziate* a naturii umane a lui Hristos. Uneori el exprimă idea următoare şi simplă foarte inconsistent: în umanitatea sa Hristos diferă de „semneii lui,” fiind diferit de alţii”; aidcă ca „ipostas” (ca un individ), căci din lăuntru o singură natură separată a existenţei este determinată tocmai de „ipostas.”
- În nici un fel Leonţiu nu voieşte să spună că umanitatea lui Hristos este „ipsotatică prin sine”; adică, există în şi prin sine. În acest caz ar exista o unitate genunină a ipostasului sau a subiectului şi Leonţiu respinge o astfel de „unire relativă” – ένωσις σχετικη. El voieşte să spună că în umanitatea Sa Hristos este individual în umanitatea sa, atunci când este *comparat* cu ipostasul uman El este „diferit” sau special în umanitate. El exprimă această idee mult prea abrupt şi incomprehensiv. Aceasta este aşa din cauză că el compară cu Hristos şi umanitatea lui diferă de alţi oameni şi cum că Hristos în divinitatea lui diferă de restul ipostaselor Treimii – şi în acest caz realitatea ipostasului diferă de ipostase. Cu Leonţiu aceasta este o *imprecizie a limbajului*, un caz de a fost purtat de paralelismul naturilor. El nu uită niciodată distincţia pe care a pus-o între „ipostas” şi „ipostaziere” şi vorbeşte direct despre a doua naştere a Logosului, nu numai cel al unei naturi umane (Logosul întrupat”). În cele din urmă, umanitatea există „în Logos” – Leonţiu nu spune „în Hristos.”
-

• Ipostasul şi Comunicatio Idiomatum

-

- Unirea şi unitatea ipostasului Logosului Întrupat justifică „transferul de nume” sau *„communicatio idiomatum*”ca o metodă de a exprima „reciprocitatea” proprietăţilor. L-am putea numi pe Logos Fiul Omului. Am putea spune că „Domnul măririi” a fost răstignit. Aceatsa este posibil în vederea unităţii ipostaselor, la care ne putem referii cum se cuvine când spunem de fiecare natură că „lucrurile diferite sunt proclamate despre Unul şi Acelaşi lucru” şi diferenţa între naturi este menţinută deplin. „Reciprocitatea nu se mută niciodată în „amestecare.” Ea este posibil tocmai în „unirea ipsotatică” şi imposibilă în „unitatea conjunctivă” („prin bunăvoinţă”) gândirii nestoriene sau odată cu „unitatea amestecată” a monofiziţilor pentru că dată fiind „unitatea naturii,” existenţa proprietăţilor „opuse” este imposibilă. Aceasta este o presupunere a realităţii „reciprocităţii.”
-

• Criticismul lui Leonţiu la formula sfântului Chiril

-

- Leonţiu consideră formula Sfântului Chiril lipsită de succes şi de precauţie, una care ţinteşte la o înţelegere falsă chiar şi cu provizoratul „unei naturi complexe simple” (în gândirea

lui Sever), care este absurdă din punct de vedere logic. Leonţiu insistă cu rezoluţie pe natura „ipsotsatică” a unirii Dumnezeuluii Om. Ipostasul este cel care cauzează unirea celor două naturi. Conceptul de „ipostas” exprimă cel mai bine unitatea individualităţii – ὁλότης ὑποστατικη, unitatea subiectului, unitatea în Hristos. Conceptul de “ipostatizare” defineşte clar completitudinea “independenţei.” Leonţiu nu a fost primul care a făcut acest termen – a fost folosită de presudo-atanasianul *Împotriva lui Apolinarie* de către Didim şi de monahul Eustaţiu. Cu Leonţiu terminologia primeşte pentru prima dată expresivitate şi putere. Semnificaţia istorică a lui Leonţiu şi influenţa lui stau în faptul că el a făcut un experiment de a descoperii sintetic toată hristologia din conceptul de “ipostas singur.” Aceasta a eliminat orice ambiguitate de diofizitismului estic mai timpuriu şi a evitat construcţile forţate ale doctrinei lui Sever. Leonţiu a aderat la tradiţia aristotelică a capadocienilor. Era un aristolelism eccelctic: în antropologia lui Leonţiu a fost mai mult un platonist (prin influenta lucrare a lui Nemesiu al Emesei *Despre natura omului* – Περί φύσεως άνθρωπου).

- **Disputa lui Leonţiu cu aportodochetiştii**

- În disputa sa cu apartodochetiştii Leonţiu a desluşit meticulos doctrina umanităţii Logosului. Apartodochetiştii, una din diviziunile monofiziţilor care a fost întemeiate de Iulian, espicop de Halicarnassus şi de aici ei au fost numiţi “iulianişti.” Ei au învăţat că încă din primul moment al Întrupării trupul pământesc al lui Hristos era în natura Sa incoruptibil – άφθαρτος, impasibil şi nemuritor deşi aceasta nu l-a împredicat pe Iulian de a accepta suferinţa şi moartea ca un act liber al voinţei. Leonţiu începe cu premize soteriologice. În opoziţie cu Iualian Halicarnsuss, Leonţiu gândeşte că Adamul primordial a fost creat în forma unei “decăderi” capabile – adică muritor – că era “muritor.” Nemurirea a fost disponibilă numai prin participare la “Arborele vieţii” – aceasta este datoria dinamică a lui Leonţiu, o ocazie şi nu o condiţie naturală. Aceasta însemnă că în cădere natura umană nu a devenit muritoare perntru prima dată ci a început să moară – a apărut posibilitatea “decăderii.” Consecvent, pentru faptul că Hristos are natura Adamului primordial, nu rezultă că carnea lui este “incapabilă de decădere” încă de la Întrupare. Pentru toată castitatea şi curăţia lui, posibilitatea morţii şi a “decăderii” rămâne şi este mutată numai prin moartea actuală, în înviere. Prin natură – κατα φυσιν – carnea lui Hristos este deschisă suferinţei şi nu este retrasă de la „patimile ireproşabile” sau stadii de „suferinţă” – şi nu printr-o slăbiciune sau calamitate a Logosului, după cum gândea Iulian, ci tocmai prin natură deşi nu există baze actuale pentru moarte în ea.)
- Unirea ipostatică nu cere schimbări în proprietăţile naturale ale umanităţii şi nu strică abilitatea cărnii de a suferii. Adevărat, în virtutea unirii ipostatice, măsura naturii este depăşită – ὑπέρ φύσιν – dar legile naturii nu sunt anulate, nu παρα φύσιν. Pentru Mântuitorul, nepieirea este mai înaltă decât natura. Înainte de înviere măsura naturii este numai uneori depăşită. Minunile sunt o excepţie a povestirii evangheliei a Cuvântului Întrupat şi nu slăbiciunile, după cum credea Iulian. Pentru Iulian, mântuirea a fost deja împlinită cumva în Întrupare, în timp ce viaţa Evangheliei a fost prezentată ca o serie de acte care au mers dincolo de ceea ce era necesar. Pentru Leonţiu, din contră, Întruparea este numai începutul şi el vede în toată viaţa Mântuitorului o unitate lăuntrică şi o creştere. Leonţiu ne reaminteşte că „nemurirea” nu este un dar exlusiv, căci este promis tuturor. Nepieirea lăuntrică a cărnii, din contră, nu ar înceta mărirea Mântuitorului. Toată viaţa Mântuitorului ar fi de neînţeles în acest caz. De ce ea suferit şi a murit pe cruce, dacă apoteoza şi îndumnezeirea naturii umane a fost deja împlinită în Întrupare? Dacă natura umană a Mântuitorului a avut o „impasivitate” şi „nepieire” actuală în

virtutea unirii ipostatice, atunci nu v-a fi oare plinătatea strâmtorată de orice calamitate sau suferinţă şi deliberare? Tot înţelesul observaţilor lui Leonţiu este de a accentua realitatea deplină a vieţii corporale a Mântuitorului, care a fost împlinită printr-o moarte voită în înviere, când pentru prima oară trupul Mântuitorului este investit cu nemurire.

- Leonţiu face o distincţie ascuţită între îndumnezirea sufletului şi trup. Umanul din Hristos este liber faţă de păcat şi prin umare de la început sufletul Mântuitorului este obiectul tuturor binecuvântărilor Logosului, a extazului şi a omniştiinţei. Leonţiu insistă pe aceasta împotriva lui Teodor de Mopsueastia şi a doctrinei sale a procesului desăvârşirii morale a lui Hristos şi a ignoranţei originale. Îndumnezeirea originală a sufletului este legată de curăţia Lui şi de nevinovăţia Lui. Din aceasta este imposibil de a venii la o concluzie despre nepieirea cărnii. Castitatea nu exlude creşterea şi Mântuitorul a fost născut ca şi un copil. Moartea triumfă numai peste o moarte care este voită dar naturală. Învierea actualizează nepirea pentru prima dată; este învierea cea care devine sursa vieţii şi a nemuririi pentru toată rasa umană, ca ceva „consubstanţial" cu Hristos în natura umană, în virtutea unei „servilităţi" tainice sau a „homeopatiei."
- Această nemurire şi impasivitate v-a fi descoperită în ultimele zile. Păcătoşii vor cădea sub noi suferinţe. Viitoarele suferinţe diferă subsatnţial de cele de azi, care sunt legate de capacitatea naturală de a suferii în carnea muritoare. Astfel, în obiecţia lui faţă de Iulian, Leonţiu argumentează cu succes împotriva premizilor antropologice a acestuia din urmă şi a doctrinei lui despre natura primoardială şi păcatul original.
-
-

• Capitolul cinci

-

• Duhul monotelismului şi monoenergismului

-

- Epilogul întârziat al mişcării monofizitismului a fost disputa monotelită. Aceasta a fost o dispută cu privire la formule şi ceea ce este şi mai mult asupra formulelor diplomaţiei bisericii decât a celor a teologiei. Aceste formule proclamă nu numai o ambiguitate tactică aluzivă – se poate simţii în ele un vag grav al viziunii teologiei sau al percepţiei. Pentru acest motiv această dispută asupra cuvintelor s-a încălzit cu un amar fără de precedent şi a fost udată cu sângele credincioşilor ortodocşi. Monoteliţii au fost susţinuţi şi chiar inspiraţi de un stadiu de putere preocupat cu restaurarea unităţii religiose într-un imperiu care se dezintegra.
- Un acord cu monofiziţii a fost visul vechi al împăraţilor – *Encilica* lui Basilicus din 472; Henotikonul lui Zenon din 482 şi încercările lui Iustinian de unire. A devenit o obsesie. Ierarhia a căutat un legământ cu monofiziţii şi aceasta nu numai dintr-o blândeţe nesinceră. Mult prea mulţi aderenţi ai Sinodului de la Calcedon neînţelegerea cu urmaşi moderaţi ai lui Sever care păreau lipsite de neglijenţă şi neimportante, aproape o neînţelegere istorică. Consecvent, părea posibil şi necesar să se risipească cu o diplomaţie înţeleaptă. O nădejde ca aceasta a fost evidenţa incosistenţei ideilor hristologice şi a vagului experienţiei teologice. În orice caz, nădejdea s-a dovedit iluzorie. Această inconsistenţă a fost deasemenea pericolul monotelismului.
- Se pot discerne două perioade în istoria disputei monotelite. Acordul dintre Chir al Alexandriei şi urmaşii lui Sever, „teodosienii," în 632 şi 633 merge înapoi la prima perioadă. A fost acceptată în Constantinopol de patriarhul Serghei, şeful inspiraţiei întregii întreprinderi a unirii şi a fost consolidată de un decret imperial. A fost aprobată de papa Honoriu. Anatemele

unirii au fost compuse foarte evaziv în terminologia monofizită. A fost un compromis evident. Ortodocşii l-au văzut ca principalul neadevăr al acestui legământ al declaraţiei că Hristos a îndeplinit divinul şi umanul „printr-o singură operaţie a Dumnezului Om” μία θεανδρικη ένεργεία. Apărătorii Formulei Reuniunii au insistat că ei nu intrau în divergenţă cu *volumul* papei Leo, că ei reiterau crezurile lui. De fapt, ei nu au înţeles nimic din „unitatea operaţilor” ca „fuziune.” Ei au făcut o distincţie clară între divin şi uman, au pus în practică cuvântul „unitate” nu la natură ci la „ipostas” şi nu au numit „o operaţie singură” „naturală” ci una „ipostatică.” Definiţia unei „operaţii singure” însemna mai mult decât „o persoană singură şi unificată.” Monoteliţii nu au început să observe aceasta. Greşala „monoenergismului” nu a fost că ei au profesat că umanul din Hristos a fost animat de Dumnezeu – o astfel de concluzie urmează necesar din doctrina unităţii persoanei Dumnezeului Om sau subiect şi nici un ortodox nu a putut chestiona aceasta. Greşala a fost că monoteliţii, urmându-i lui Sever au luat această „animaţie divină” ca pasivitate a umanului. Ei au comparat lucrările divine cu umanitatea lui Hristos cu cultul sufleului în trupul uman. Această analogie obişnuită a devenit periculoasă în situaţia prezentă căci nu a arătat cel mai important lucru – faptul că umanul este liber în stadiul animării divine în timp ce trupul nu este liber însubordonarea sa faţă de suflet. Această diferenţă monoteliţii nu au simţit-o. Ei au conceput umanul mult prea naturalist. În orice caz, ei au refuzat să vorbească de două operaţii naturale din cauză că le-a fost frică că aceasta ar reduplica ipostasul. Originalitatea umanului nu este arătată destul – *tocmai fiindcă nu au simţit-o.* Trebuie să adăugăm că „energia” însemnă mai mult decât doar operaţie – însemnă „viabilitate” şi „activitatea viaţă.” Monoteliţilor le-a fost frică să se înştinţeze că viabilitatea „naturală” a umanului din Hristos fiindcă au confundat-o cu „independenţă.” Prin urmare părea inevitabil că umanul le părea pasiv lor. A doua perioadă în dezbaterea monotelită începe cu publicarea lucrării împăratului *Ektesis* – o *Expoziţie a adevăratei credinţe* în 638. Aici în loc de o „singură operaţie,” el afirmă „unitatea voinţei” sau „dorinţei” – έν θέλημα – şi făcând aşa, el interzice discuţia „uneia” sau a două operaţii. Noul termen a fost susţinut de papa Honoriu. A existat o ambiguitate liniştită în felul în care a fost pusă întrebarea. „Unitatea voinţei” poate fi înţeleasă în două feluri: fie ca o coincideţă totală şi completă sau ca un acord între dorinţa umană şi cea divină sau ca unicitate a voinţei divine căreia umanul îi este subordonat fără voinţa sa naturală. În alte cuvinte, unitatea voinţei poate fi înţeleasă ca unitate de subiect sau ca „lipsită de voinţă” a umanului. Ceea ce a voit exact să spună patriarhul Serghei când a compus „expoziţia” lui rămâne neclar. Pare să fie prima alegere, din moment ce el motivează înştiinţarea „unei singure dorinţe” prin imposibilitatea asumării unei bifurcaţii sau „contradicţii” în voinţa Dumnezeului Om. În adăugare, el interzice discuţia a două voi naturale şi astfel substrage voinţa din umanul din Hristos.

- Trebuie să distingem două profunzimi în mişcarea monotelită. Monotelitismul s-a creat ca o mişcare dipomatică, ca o căutare a unui compormis conciliatoriu şi s-ar putea spune că a fost o „erezie politică,” erezie prin motive politice. Aceasta nu este numai începutul şi finalul mişcării monotelite. A perturbat profund biserica. Monotelitismul a fost un simptom al unei confuzii teologice, căci toate inspiraţile teologice ale formulelor monotelite au ridcat noi şi noi probeleme dogmatice. *Aceasta a fost problema voinţei umane.* Toată disputa monotelită a fost posibilă fiindcă nu a existat un răspuns decisiv la această problemă. În adăugare, problema nu a fost despicată, nu şi-a forţat calea în conştiinţă. Ispita quietismului nu a fost încă depăşită. Toată polemica Sfântului Maxim Mărturisitorul cu monoteliţii, strict vorbind vine la această interpretare că voinţa este o trăsătură necesară a naturii umane şi fără voinţă sau libertate, natura umană ar fi incompletă şi neautentică. Din aceste premize antropologice concluzia

hristologică urmează în şi prin sine. În mişcarea monotelită taina finală a monofizitismului a fost descoperită. *Aceasta a fost o neînţelegere despre voinţa umană.* Aceasta este ceva diferit decât ceea ce vedem în Apolinarie – nu este o ispită a gândrii umane. Într-o oarecare măsură monofizitimsul a fost „precursorul dogmatic al islamului" după cum a remarcat un cărturar. Mişcarea monotelită s-a finalizat cu o tăcere, cu o încercare tăcută de a astupa tăcerea – *Τύπος* din 648 a interzis în general problema celor două voinţe. Nu acum era timpul de a cere tăcerea.

- Nevoia unuii răspuns decisiv creştea din ce în ce mai acut. Răspunsul a fost dat la Sindoul Ecumenic Şase în 680 şi s-a finalizat în 681. Sindoul Ecumenic Şase a reiterat şi a argumentat volumul calcedonian şi a continuat cu următoarele definiţii: „şi noi mărturisim, în conformiate cu învăţăturile sfinţilor părinţi, că în El sunt două voinţe naturale, că există dorinţe – δύο φυσικάς θελήσεις ήτοι θελήματα – şi două operaţii naturale – δύο φυσικάς ένεργειας – indivizibile, inaletrabile, inseparbile, neconfuze. Două voinţe naturale nu se contrazic una pe alta după cum au spus ereticii – aceasta nu poate fi! Această voinţă umană nu contratzice şi nu se opune dorinţei umane a celui Atotputernic ci mai mult urmează sau mai bine îi este subordonată ei έπόμενον καί μή άντιπίπτον ή άαντιπαλαίον, μάλλον μέν ούν καί ύποτασόμενον. Această definiţie este luată aproape cuvânt cu cuvânt de la epistola papei Agaton la Sindoul Ecumenic Şase. Papa Agaton a repetat definiţia Sindoului Lateran din 649 care s-a compilat cu învăţăturile Sfântului Maxim Mărturisitorul. Pentru acest motiv volumul Sindoului Ecumenic Şase nu a cerut un nou comentariu teologic. Acest comentariu a fost dat deja în avans în sistemul teologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul.
- Cultura Bisericii se cristalizează în secolele al şaselea şi al cincilea. Simboul netrazient a acestei epoci este marea catedrală Aghia Sofia în Constantinopol. Tensiunea creativă este simţită într-un fel de intensitate. Este mai clar în ascetica sa decât în teologia ei ca o nouă sinteză teologică, un nou sistem este născut din această experienţă ascetică. Ne este descoperit în lucrările venerabilului Maxim Mărturisitorul. El este şi nu Sfântul Ioan Damaschinul cel care sumarizează rezultatele creative ale teologiei bizantine timpurii. Aceasta explică influenţa puternică pe care a avut-o asupra generaţilor subsecvente. Din nou, conflictul între Imepriu şi Deşert este exacerbat. Este lăsat gol în forţa catastrofală din perturbările iconoclaste. O sinteză teocratică în stilul lui Iustinian este dovedit a fi ambiguă şi prematură şi a căzut. În acest sens mişcarea iconoclastă încheie epoca bizantinismului primar, dar persecuţile şi faptele martirilor sunt trase într-o nouă viaţă.
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

• Capitolul şase

•

• Sfântul Maxim Mărturisitorul

•

• Viaţa Sfântului Maxim

•

• Ştim puţine despre viaţa lumească a Sfântului Maxim. El a provenit dintr-o familie veche şi distinsă şi a fost din câte se pare favorizat de Împăratul Heraclie – probabil chiar înrudit cu el. A fost născut în aproximativ 580 în Constantinopol unde a primit o educaţie excelentă. Biograful lui scrie că Sfântul Maxim a primit o educaţie aleasă. Sherwood este corect când scrie că „aceasta însemna că educaţia lui a durat din primul sau al doilea an până la douăzecişiunu şi a conţinut gramatică, literatură clasică, retorică şi filosofie (inclusiv aritmetică, muzică, geometrie, astronomie, logică, etică, dogmatică şi metafizică) şi că deasemenea a inclus contactul său cu Aristotel şi neoplatoniştii (prin comnetarile lui Proclu şi Iamabilicus). Sfântul Maxim a studiat filosofia cu o mare iubire. Mai târziu, marele dar al Sfântului Maxim pentru dialectică şi logică şi cultura sa formală a lăsat amprenetele lor pe disputele cu monoteliţii. Erudiţia lui nu a fost pur şi simplu restrânsă la topici ecceslaitice ci a inclus o arie largă de cunoştinţe seculare.

• Din tinereţe Sfântul Maxim a fost distins nu numai de iubirea lui pentru filosofie ci şi prin smerenia lui, prin caracterul lui în genneral. Ca tânăr a slujit la palat în cancelaria imperială. Viaţa zgomotoasă şi zbuciumată de la palat i-au putut oferii cu greu satisfacţie pentru a fi născut un contemplator, în special între intrigile monotelite care tocmai începeau. Curând el v-a abandona lumea şi v-a pleca la o mănăstire retrasă în Chrysopolis pe apele asiatice de dincolo de Constantinopol, nu departe de Calcedon „unde înflorea filosofia în acele vremuri.” Că a părăsit lumea seculară, lumea vieţii şi poliţelor imperiale, pentru a intra într-o mănsătire fiindcă şi numai din cauza controverselor teologice care au apărut cu privire la monoenergism şi monotelism, după cum sugerează biograful lui [*Patrologia Graeca* 90, 72] este o evidenţă cuprinzătoare şi o neglijenţă a caracterului contemplativ al Sfântului Maxim. Biograful lui oferă un motiv. Sfântul Maxim căuta o viaţă liniştită, *καθ’ ήσυχίαν.* A rămas în termnei buni cu curtea imperială, după cum arată scrisorile lui ca evidenţă pentru Ioan Camberlain.

• Se pare că Sfântul Maxim şi-a făcut această decizie semnificativă în 613-614. În 1910 Montmason în *La cronologie d ela vie de Saint Maxime le Confesseur* a structuralizat viaţa Sfântului Maxim că intrarea sa în mănăstire a avut loc în 630. Această dată a fost provocată în 1927 de Grumel în „Notes d’histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur” [în *Échos d’orient*]. Argumentul lui Grumel a fost convingător şi data faţă de „smerita” sa ispită iau câştigat respectul fraţilor din mănăstire. Biograful lui relatează că Sfântul Maxim stătea toată noaptea la rugăciune, biograful accentuază viaţa ascetică şi devoţională a lui pentru a le deveni superiorul lor, egumenul lor. Cărturarii nu sunt de acord. Unii resping aceasta ca pe o imaginaţie evlavioasă, cum ar fi von Balthasar. Unii resping această pretenţie bazată pe presupunerea că marea sa producţie literară nu i-au permis să administreze o mănăstire. Un astfel de argument nu urmează din ceea ce ştim despre abilităţile Sfântului Maxim în cancelaria imperială. Ce a fost apreciat a fost capacitatea lui de a face decizii scurte, a fost respectat pentru capacitatea lui rapidă de a se decide. Nu este important dacă a devenit egumen. Nu există nici o evidenţă substanţială pentru a nega sau accepta. Biograful lui ne relatează [*Patrologia Graeca* 90, 72] că Sfântul Maxim stătea toată noaptea în

rugăciune. Biograful Sfântului Maxim accentuază că viaţa ascetică şi devoţională a Sfântului Maxim la mănăstire, pretinzând că monahii l-au convins să devină superiorul lui, egumenul lor. Cărturarii nu sunt toţi cu aceiaşi opinie. Unii resping aceasta ca fiind o ficţiune evalvioasă – de exemplu, von Balthasar. Unii resping această pretenţie bazaţi pe presupunerea că marea sa producţie literară nu i-a putut permite să reuşească să întemeiaze o mănăstire. Un astfel de argument nu reiese din ceea ce ştim despre abilităţile Sfântul Maxim în cancelaria imperială. A fost apreciat pentru abilitatea lui de a face decizii repezi, a fost respectat pentru capacitatea lui de a se decide repede. Nu este improtant dacă a devenit sau nu egumen. Nu există nici o evidenţă substanţială pentru a accepta aceasta sau a o nega. Este adevărat că semnătura lui pe petiţia de a traduce Actele Sindoului lateran în greacă citeşte *Maximus monachus.* La el se mai face referinţă ca şi la εύλαβέστασος μοναχός. Această evidenţă indică că el a fost un monah probabil o interpretare mai potrivită este că el ar fi fost ales egumen de monahii şi că el nu a acceptat acest oficiu sfânt din smerenie. Prin toată cronologia acestor ani retraşi rămâne cumva neclar, este clar că încă din timpul vieţii sale că el este legat inseprabil de istoria luptei dogmatice împotriva monoteliţilor.

- Lupta dogmatică a început să se intensifice. Persanii au fost cu ofenisva şi în 626 ei au ajuns la zidurile Constantinopolului. În 626 Constantinopolul se confrunta cu avansarea duşmanilor, avarii şi persanii. La un anumit moment Sfântul Maxim s-a decis pentru vestul latin. Argumentul că invazia lui a fost forţată de invazia persanilor ar putea fi adevărată. Calea sa a fost lungă şi dificilă – la un anumit moment pe când era în Creta a intrat în dispută cu severienii. Se pare că a stat în Alexandria pentru o anumită perioadă. Ştim că a ajuns la Africa latină – Cartagina. După biograful lui Sfântul Maxim a organizat opoziţia ortodoxă faţă de monoteliţi. „Toţi locuitorii din Africa dar şi din insulele învecinate l-au cinstit pe Maxim ca şi pe mentorul şi liderul lor.” Apartent, Sfântul Maxim a călătorit mult în jurul ţării, a intrat în contact cu episcopii, a stabilit un contact strâns cu guvernatorii imperiali din Africa şi a purtat o corespondenţă extensivă.
- Principalul eveniment al acestei perioade africane a Sfântului Maxim a fost disputa lui cu Pyrrhus, patriarhul monotelit depus al Constantinopolului. În iunie 645 celebra dispută a avut loc. O înregistare detaliată a acestei dispute aparent făcută de notarii prezenţi a fost păstrată. Sub provocarea intelectuală a Sfântului Maxim Pyrrhus a cedat. El a plecat cu Sfântul Maxim în Roma unde a renunţat public la erezia monotelismului. Hirotonirea lui a fost recunsocută de Roma şi a fost primit în comuniune cu Biserica romană. Se pare că Roma l-a recunoscut ca şi patriarhul legitim al Constantinopolului. Acuza lui Pyrrhus nu a durat mult. La sinodul din 648 sub papa Teodor în Roma el a fost excomunicat ca fiind cineva care a căzut din nou în erezie. În 652 Pyrrhus a devenit din nou patriarh al Constantinopolului.
- În Roma Sfântul Maxim a experimentat o mare influenţă şi autoritate. Sub influenţa lui monotelitismul a fost condamnat la sinoadele locale din Africa în 646 [Mansi, 10, 761-762]. În 649, din nou la recomandarea Sfântului Maxim, noul ales papă Martin I a convocat un sinod mare [Mansi 10, 863-1170] în Roma, cunoscut ca *Sindoul lateran.* În adăugare la cei o sută şi concizeci de episcopi occidentali care au participat la sinod, au mai existat treizicişişapte de stareţi care trăiau în acest moment în Roma. *Sindoul lateran* a promulgat o rezoluţie bine definită şi decisivă despre voinţa şi energia naturală neamestecată în Hristos. Aceasta a fost o replică ascuţită pentru a cere semnarea *Tiposului* credinţei care a fost trimisă de la Constantinopol. *Tiposul* τύπος περί πίστως a fost declarat în 648 de Constans II, ţelul căruia a fost a cere *linişte* cu privire la cele două voinţe în Hristos. *Tiposul* a fost respins la *Sindoul lateran,* la fel ca şi prima *Ekthesis* a lui Heraclie – έκθεσις τής πίστεως, care a fost un edict

imperial tras de patriarhul Serghei pentru a răspunde la scrisoarea sinodală a Sfântului Sofronie, patriarhul Iersalimului, o scrisoare care a fost păstrată în actele Sinodului Ecumenci Cinci. Sindoul Lateran a excomunicat şi a anatematizat patriarhii monoteliţi Chir, Serghie, Pyrrhus şi Paul. Actele *Sindoului Lateran,* dimpreună cu o scrisoare papală de acompaniere, au fost trimise peste tot, “la toţi credincioşii.”

- Pedepse aspre au căzut asupra apărătorilor ortodoxiei, care nu s-au supus voinţei imepriale. Împăratul Constans a reacţionat imediat dar s-a întâlnit cu dificultăţi – exarhul trimis la Roma s-a confruntat cu opunere papală. În cele din urmă, în 653 papa Martin a fost înconjurat de forţe militare, adunate la Constatninopol, legat în 654 şi apoi exilat la Cherson în 655 unde a murit mai târziu în acel an. În Constatninopol papa Martin I care a fost mai înainte un apocrisiar al scaunului papal în Constantinopol a fost întemniţat ca un criminal de rand şi expus frigului şi foamei.
- În acelaşi timp Sfântul Maxim a fost luat. Procesul lui a avut loc în mai 655. A fost legat [Migne, *Patrologia Graeca,* 90, 109-129] în Constantinopol ca şi duşmanul şi criminalul statului, ca acţionând subversiv împotirva păcii civile şi ecclesiatice. Procesul a fost ucigaş şi prăpăstios. Biografia Sfântului Maxim păstrează o mărturisire detaliată şi vividă a lui, în cuvintele unuia dintre ucenicii Sfântului Maxim, Anastasie – care a fost arestat dimpreună cu Sfântul Maxim.
- Acuzele politice au fost un pretext. Apărătorii seculari ai ereziei au fost iritaţi de independenţa duhovnicească şi de negarea drepturilor împăratului în probeleme de credinţă – negarea puterii imperiale de autoritatea Bisericii. Au fost iritaţi de faptul că în profesiunea sa calmă a nevinovăţiei Sfântul Maxim lupta împotriva întregului furnicar de împăciuitori ai oficiului imperial. Aceasta a părut a fi improtanţa de sine, la fel de bine ca şi plasarea voineţi de sine peste tot restul, căci s-a spus: “nu gândesc la unitatea şi diviziunea romanilor şi a grecilor, dar nu trebuie să mă îndepărtez de la dreapta credinţă… este problema preoţilor şi nu a împăraţilor de a investiga şi definii dogmele salutare ale Bisericii Catolice.” Un împărat al creştinilor nu este un preot, nu stă înaintea altarului, nu îndeplineşte tainele, nu poartă semnele preoţiei.
- Ei au argumentat mult şi cu insistenţă cu Sfântul Maxim şi când încă s-au dovedit puternici, l-au condamnat la exil într-o fortăreaţă din Byzya în Tracia. În captivitate au continuat să încerce să îl convingă. În 656 un episcop de curte a fost trimis de noul patriarh, Petru, dar Sfântul Maxim a refuzat să îşi schimde mintea. A fost mutat atunci din nou la mănăstirea Sfântului Teodor în Rhegion unde din nou autorităţile au dominat cu acuzaţii în mintea lor, pentru a se pleca voinţei împăratului. A refuzat din nou. L-au trims în exil pentru a doua oară, în Tracia, dar de această dată la Perberis unde a stat următorii şase ani. În 662 Sfântul Maxim şi monahul şi ucenicul lui Anastasie apocrisiarul au fost aduşi din nou în Constantinopol, unde s-a ţinut un sinod. Înapoi în Constantinopol Sfântul Maxim şi ucenicii lui au trecut printr-o tortură sângeroasă – se pare că limba şi mâinile drepte le-au fost tăiate. Au fost trimişi în ţinuturile mai retrase din Lazica — pe malul sud estic al Mării Negre. În 13 august 661 Sfântum Maxim a murit, frânt nu numai din cauza vărstei ci şi din cauza tratamentului inuman pe care l-a suferit.
- S-au păstrat multe legende despre viaţa Sfântului Maxim. La scurt timp după moartea sa fost compusă biografia sau panegiricul lui. După aceia a fost scris *o înregistrare memorială* de către Teodosie de Gangra, un monah Sfânt din Ierusalim – probabil a fost el cel care a compus biografia? Dimpreună cu aceasta, înregistrările ucenicului Sfântului Maxim Atanasie apocrisiarul şi scrisorea acestuia din urmă către Teodosie despre procesul precum şi ultimii ani

ai vieţii Sfântului Maxim au fost păstrate. Teofan are multe de spus despre *Chronographica* Sfântului Maxim, din care multe sunt o biografie închisă.

- Este evident că suferinţele şi "ispitele" apărătorului neplecat al credinţei au lăsat o impresie puternică asupra contemnporanilor lor. O memorie vie şi reverentă a Sfântului Maxim a fost menţinută la locul morţii în Caucaz. Odată cu victoria asupra monoteliţilor şi cu tirumful ortodoxiei la Sindoul Ecumenic Şase în 680-681 marele martiriu al Sfântului Maxim a fost apreciat, fiind mult cinstit în bizanţ ca fiind marele învăţător şi predicator al lui Hristos care a ars păgânismul impudent al ereticilor cu un cuvânt purtător de foc. A fost respectat ca şi scriitor la fel de bine ca şi gânditor şi ca mistic şi ascet. Cărţile lui au fost lectura favorită a laicilor şi a monahilor. Ana Comnena, de exemplu ne spune: "îmi amintesc cum mama mea, când servea cina, aducea o carte în mânile ei şi interpreta locurile dogmatice ale sfinţilor părinţi, în special martirul şi filosoful Maxim.
-

• Scrierile Sfântului Maxim

-

- Compoziţile Sfântului Maxim au fost păstrate în numeroase copii de manuscrise, dintre care nu toate au fost publicate. Influenţa lui se resimte în domeniul literaturii bizantine târzii. El a fost un exponent tipic al tradiţilor şi sârguinţelor antichităţii bizantine.
- Viaţa lui furtunoasă de suferinţe nu l-a prevenit pe Sfântul Maxim de a scrie mult. "El nu s-a oprit a scrie deloc," ne spune biograful lui. El a combinat inspiraţia specualtivă cu supleţea dogmatică. Nu a fost numai un teolog ci şi un mistic şi un învăţător al "ispitirii" contemplative a vieţii.
- Teologia lui s-a hrănit cel mai mult din adâncurile experienţei duhovniceşti. El nu a construit un sistem teologic. Cel mai mult i-a plăcut "să scrie capitole în forma îndemnurilor." Majoritatea scrierilor lui sunt drepte – fragmente teologice, "capitole", note. Iubea să scrie în fragmente. El îşi explică discursurile lui. Îi place să intre în profunzimi, să lase liberă inima oricărei teme. În acest fel el a fost capabil să îşi dezvolte substanţa dialectică a concluzilor lui. Introspecţile lui sunt mai mari decât concluzile lui.
- Sfântul Maxim era extrem de erudit dar nu a fost doar un depozitator al tradiţiei patristice. El trăia în ele şi ele au prins viaţă în sinteza lui creativă. Se simte în el influenţa capadocienilor, în special influenţa Sfântului Grigorie de Nyssa. În ascetismul şi misticismul lui el se bazează pe Evagrie Ponticul şi pe *Corpus Arepoagiticum.* El continuă pe calea alexandrinilor antici.
- Îi este caracteristic Sfântului Maxim că el contruieşte nu atât de mult un sistem de dogmatică cât un sistem de ascetism. Este mai mult ritmul vieţii duhovniceşti decât cel al legăturilor logice al ideilor care defineşte arhitectonica viziunii sale asupra lumii şi am putea spune că sistemul lui are mai mult o structură muzicală decât una arhitecturală. Este mai mult ca un fel de simfonie – o simfonie a experienţei duhovniceşti – mai mult decât un sistem. Sfântul Maxim nu este uşor de citit. Chiar şi Sfântul Fotie s-a plans mult cu privire la incoerenţa expunerii sale şi de dificultatea limbajului său. Sfântul Fotie a dăugat că "evlavia sa este curată, genuină şi iubirea faţă de Hristos este pretutindenea."
- Limbajul Sfântului Maxim nu este stringent, îngreuiat de alegori şi plin de figure retorice. În acelaşi timp, se poate percepe constant insistenţa şi condescenţa gândirii sale. "Se spune că adâncimea gândirii şi profundinatea acestui om pune cititorul în frenezie," după cum observă Ana Comnea. Cititorul trebuie să împartă sistemul Sfântului Maxim în bucăţi. Când

face aceasta, accesul lăuntric pe lumea integrală a experieneţei inspirate a Sfântului Maxim este descoperită.

- Dimpreună cu scrierile Sfântului Maxim trebuie să menţionăm mai întâi lucrările sale exegetice. Ele sunt schiţe şi note, nu comentarii coerente. Nu sunt exegeze, ci reflecţii la "fraze individuale dificile" sau *"apori."* Aşa sunt *Întrebările şi răspunsurile către Talasie;* alte *Întrebări şi răspunsuri* speciale, *Epsitola către Teopemp Scolasticul; Interpretaţie la psalmul cincitzecişinouă* şi un fel de expunere la Rugăciunea Domnească – a se vedea fragmentele din catene.
- În explicaţiile textelor Sfântului Maxim el foloseşte alegoria "ridicării" şi a metodei "analogiei" – metodă care l-a iritat pe Sfântul Fotie. Sfântul Fotie scrie: "soluţile pe care le gândeşte pentru problemele lui sunt cu mult mutate de la înţelesul literal şi o istorie cunoscută." Este mult prea greu. Sfântul Maxim nu se apropie de scripuri ca un alexandrin adevărat şi ascet şi îl invocă adesea pe Origen. *Scolia* Sfântului Maxim către *Areopgiticum* are aceiaşi natură – după cum am menţionat mai înainte şi ar fi dificil să le găsim din alte codificaţii. De aceiaşi natură este un tratat special la locurile diferite din *Areopagiticum* şi despre Sfântul Grigorie de Nazianz.
- Sfântul Maxim a scris multe cu privire la probelemele legate de viaţa duhovnicească – *adresele ascetice,* mai întâi de toate şi un număr de colecţii de aforisme sau "capitole" cu un conţinut variat: *"patru sute de capitole despre iubire"; Douăsute şi patruzecişitrei de "alte capitole"* şi altele. Până în această zi, aceste colecţii nu au fost studiate în întregime. La acestea ar mai trebui să adăugăm lunga colecţie a *Locurilor comune* selecţii din scripturi, părinţi şi alţii. Ele ne sunt cunoscute în alte lucrări.
- Ar mai fi necesar să menţionăm *Mistagogia*, o explicaţie mistică şi alegorică a înţelesului tainic al ritualurilor religioase, scrisă în duhul *areopagiticului.* Această carte a avut o influenţă excepţională pentru literatura liturgică de mai apoi în bizanţ. Şi aici se poate găsi aceiaşi metodă a percepţiei simbolice mistice pe care o găsim în interpretaţile scripturilor. Strict vorbind, toate aceste scrieri ale Sfântului Maxim sunt în felul lor *scoli*, note şi discuţii *"apropos."*
- Compoziţile dogmatice şi polemice ale Sfântului Maxim au o natură specială. Într-un anume sens el discută cu monofiziţii în general şi descoperă doctrina celor două naturi – acestea sunt mai mult scrisori către un anumit Petru; către diaconul alexadrin Cosma; o scrisoare este dedicată lui Ioan Cubicularius; scrisorile către Iulian Scolasticul alexandrinul şi către femeile eretice care au căzut de la credinţă.
- În altele el dezvoltă doctrina celor două voinţe şi energii. Aceasta, mai mult decât orice este celebra *Dispută cu Pyrrhus* – o înregistrare contemporană – şi apoi un număr de epistole dogmatice: *Despre cele două voinţe în Hristos, Dumnezeul nostru* – probabil către Ştefan, care a fost ulterior episcop de Dar, o altă *Scrisoare către Ştefan* şi un număr de scrisori către prezbiterul cipriot Marian şi alte persoane.
- În aceste scrisori Sfântul Maxim începe cu o analiză a definiţilor şi argumentelor monotelite şi descoperă ca o contrabalanţă sistemul conceptelor hristologice corecte în legăturile şi conecţile lor. El este mai mult un scolastic. În acelaşi timp el insistă pe explicaţile textelor dificile şi controversate din Scriptuiri precum şi pe mărturiile patristice. Materialul patristic pe care îl colectează şi îl explică este foarte complet.
- Sfântul Maxim nu ne oferă o expunere sistematică a hristologiei. El vorbeşte în scrisori şi în argumente orale. El se sârguieşte să descopere şi să confirme o tradiţie a credinţei.

• Cel mai frecvent vorbeşte de întrupare – dar numai în conformitate cu condiţile timpului. În experienţa lui lăuntrică această dogmă a fost fundamentală. El atinge asupra temelor dogmatice cu curiozitate. Vorbeşte de dogma trinitară în explicaţile scrise către Grigorie Teologul – în *Dialoguri despre Sfânta Treime* şi într-una din scrisorile către Maxim *Despre purcederea Duhului Sfânt.* Trebuie să luam notă de alte scrieri – către arhiepiscopul Iosif *Despre incorporalitatea sufletului* şi a presbiterului Ioan *Despre viaţa veşnică*. Întrebările antropologice au fost ridicate natural de această dată – în legătură cu disputele hristologice – origenism, care nu a dispărut deloc şi despre bazele ascetismului. Ar fi incorrect să gândim că Sfântul Maxim nu a avut un sistem teologic. Un mare întreg poate fi simţit în schiţele sale. El vorbeşte întotdeauna de evenimente particulare, dar cuvintele lui sunt cel mai puţin incidentale. Ele au fost puse într-o meditaţie tăcută, în tăcerea mistică a experienţei inspirate.
•

•
•
•

• Teologia Sfântului Maxim

•

• Revelaţia ca temă centrală în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul

•
• Tot sistemul sfântului Maxim poate fi înţeles cel mai uşor din idea de *Revelaţie.* Acesta este proto-faptul la care merg toate reflecţiile teologice. Dumnezeu este *revelat* – în aceasta stă începutul venirii lumii în fiinţă. Toată lumea este o revelaţie a lui Dumnezeu şi totul din lume este misterios şi prin urmare simbolic. Toată lumea se întemeiază în gândirea şi voinţa lui Dumnezeu. Prin urmare cunoaşterea lui Dumnezeu este o discernere a acestui simbolism, a percepţiei voinţei şi gândirii divine şi a unui gând care este înscris în lume.
• Mai mult, lumea este o *revelaţie* a Logosului. Logosul este Dumnezeul *revelaţiei.* Dumnezeu Logosul este *descoperit* în lume. Această *revelaţie* este împlinită şi completată în Întrupare. Pentru Sfântul Maxim, întruparea este centrul existenţei lumii – şi nu numai în planul răscumpărării ci şi în planul primordial pentru crearea lumii. Întruparea este voită dimpreună cu creaţia, dar nu în preştiinţa căderii. Dumnezeu a creat lumea şi este revelat pentru a devenii un Om în această lume.
• Omul este creat pentru ca Dumnezeu să devină om şi prin Întrupare omul este îndumnezeit. “Cel care a întemeiat existenţa, originea, “geneza” – întregii creaţii, vizibile şi invizibile, print-un singur act al voinţei, a avut inefabil mai înainte de toate veacurile şi la începutul lumii create, un sfat, o decizie ca El să se unească cu natura umană printr-o uniatate adevărată a ipostaselor. El a unit natura umană cu sine – pentru ca El să devină un om, după cum ştie El şi ca să îl facă pe om Dumnezeu printr-o unire cu sine.”
•

• Noile dezvoltări ale doctrinei Logosului şi doctrina cunoaşterii lui Dumnezeu

•
• Doctrina Logosului, care a uimit trecutul teologiei secolului al patrulea, devine din nou larg dezvoltată în Sfântul Maxim. În el vechea tradiţie a secolelelor al doilea şi al treilea prinde viaţă. Această tradiţie nu a încetat în tradiţia alexandrină – a se vedea Sfântul Atanasie *Despre întrupare* şi Sfântul Chiril al Alexandriei, în special interpretarea sa la *Evanghelia Sfântului Ioan.* Într-o oarecare măsură Sfântul Maxim îl repetă pe Origen – mai mult în problemele lui decât în răspunsurile lui. Doctrina Logosului a fost acum eliberată în întregime de

ambiguitatea antică, o ambiguitate care era de neevitat în faţa unei definiţii precise a tainei Treimii.

- În orice caz, *idea revelaţiei* care defineşte tot planul reflecţilor Sfântului Maxim, după cum a făcut-o pentru apologeţii şi alexandrinii secolului al treilea. Toată originalitatea şi puterea noii doctrine despre Logos a Sfântului Maxim stă în faptul că *concepţia sa despre Revelaţie este dezvolatătă în perspectivă hristologică.* Sfântul Maxim vine de la Origen dar depăşeşte pe Origen şi origenismul. Nu este ca şi cum hristologia este inclusă în doctrina Revelaţiei, ci taina revelaţiei este discernută în hristologie. Nu este ca şi cum persoana lui Hristos ar cere explicaţii, ci totul este explicat în persoana lui Hristos – persoana Dumnezeului Om.
- În gândirea sa teologică Sfântul Maxim i-a parte la areopagiticum. În doctrina cunoaterii lui Dumnezeu el îl repetă virtual pe Evagrie. În esenţa sa nelimitată, în plinătatea existenţei Lui, Dumnezeu este accesibil omului şi întregii creaţii. Mintea creată nu numai că are acces la cunoaşterea faptului că Dumnezeu există – şi există ca şi cauză primă a tot cea ce a fost creat. Cunoaşterea esenţei lui Dumnezeu este total inaccesibilă. “Credem că El există, dar nu investigăm în nici un fel ce este natura Lui, la fel cum face mintea demonică” – fără de succes bineînţeles.
- Raţiunea creată este vrednică de puratat mărturie despre Dumnezeu numai în negăiri, mărturisind prin urmare inaplicabilitatea completă a oricăror categorii logice şi a conceptelor existenţei divine. Dumnezeu este mai presus de orice, mai presus de orice complexitate şi pluralitate. Cunoaşterea lui Dumnezeu în existenţa lui înălţată este posibilă – nu în conceptele raţiunii, ci în percepţia supramentală, în extaz.
- *Negarea apofatică este la un anumit moment renunţare* o renunţare şi o tăcere a gândirii, renunţare şi eliberare de structura categorică a cunoaşterii discursive. În alte cuvinte, este emanarea freneziei gândirii – extazul. Tot înţelesul teologiei apofatice este că cheamă această experienţă extatică – *teologia mistică.*
- La fel ca şi cu Pseudo-Dionisie, teologia apofatică pentru Sfântul Maxim nu este dialectică. Acest “nu” este mai presus de antiteza dialectică şi chiar mai presus de anitnomii. Acest “nu” cere tăcere totală şi cere depăşirea gândirii care sunt efectuate. În acelaşi timp, este o chemare la al cunoaşte pe Dumnezeu, dar nu ca şi Creator şi nu în perfecţiunea Lui care este descoperită în fapte şi creaţie.
- Mai întâi, este posibil şi necesar să îl cunoaştem pe Dumnezeu “din măreţia faptelor Lui.” Aceasta este o cuoaştere preliminară. Limita şi ţelul cunoaşterii lui Dumnezeu este de al îl vedea pe Dumnezeu – pentru ca în “ispita” şi în dezvoltare, prin abnegaţie şi iubire, mintea se scufundă în întunericul pururea liniştit al tainei divine, unde se întâlneşte cu Dumnezeu faţă către faţă şi trăieşte în El. Este un fel de “întoarcere” a minţii – *έπιστροφή.* Dumnezeu apare în lume, într-o anumită formă care poate fi cunoscută, pentru ca să se poată revela pe sine omului şi omul vine ca să se întâlnească cu El, iasă din lume pentru a îl întâlnii pe Dumnezeu ca şi cum ar fi afară lume. Acest lucru este posibil numai în extaz. În alte cuvinte, prin depăşirea măsurii naturii – “supranatural.” Prin natură mintea creată nu are puterea de al îl cunoaşte pe Dumnezeu direct. Îi este dat minţii create din înălţime. “Sufletul nu poate rupe niciodată să ajungă la cunoaşterea lui Dumnezeu prin condescenţa lui binecuvântată faţă de mintea creată, nu o atinge şi nu se ridică la sine. Mintea umană nu reuşeşte să se ridice destul de mult pentru a percepe orice iluminare divină dacă Dumnezeu nu ar captura-o – atât de mult cât poate fi captată mintea umană – şi dacă nu ar ilumina-o cu raze divine.”

- Duhul Sfânt nu lucrează afară din puterile cognitive ale omului. Duhul Sfnt nici nu aboleşte puterile cognitive ale omului şi nici nu le înghite odată cu activitatea sa. Duhul Sfânt le ridică. Extazul este posibil numai prin "încercări." Calea către cunaoşterea lui Dumnezeu este sacră care se extinde să se urce în întunericul divin, într-un loc "lipsit de formă şi ţel."
- Este necesat să uităm gradual de toate. Trebuie să uităm despre toată creaţia. Trebuie să ne depărtăm de tot ceea ce este creat, chiar de ceva creat de Dumnezeu. Trebuie să ne uităm de iubirea lui Dumnezeu faţă de creaţie, chiar dacă a fost creată de Dumnezeu. În "taina iubirii" mintea devine oarbă la tot cea ce este dincolo de Dumnezeu. "Când mintea urcă la Dumnezeu prin atracţia iubirii, nu se mai percepe nici pe sine şi nici altceva care există. Iluminaţi de o lumină divină lipsită de măsură, devine insensibilă la tot ceea ce este creat, la fel cum o privire senzuală nu observă stelele din cauza strălucrii soarelui. Binecuvântat fie omul care se bucură continu de frumuseţea divină în timp ce trece dincolo de toată creaţia."
- *Aceasta este renunţare, nu numai distragere.* Este transformarea cunoscătorului. Extazul este o întâlnire directă cu Dumnezeu şi prin urmare cunoaşterea esenţei Sale. În acelaşi timp este îndumnezirea minţii, transformarea înseşi a elementului gândirii. Duhul Sfânt cuprinde tot sufletul, îl transfigurează şi îl "transpune." Acesta este un stadiu de adopţie benefică şi sufletul este adus la unitatea exitenţei ascunse a sufletului.
- În inimile curate Dumnezeu înscrie litertele Sale prin Duhul la fel cum a făcut odată Moise pe tablete. Mintea lui Hristos se aşează în sfinţi – "nu numai prin lipsă a forţei noastre mentale şi nu personal sau în esenţă mişcându-se la locul ei, iluminând forţa minţii noastre cu calităţile ei şi aducând activitatea Lui la unicitate cu Sine" (a se vedea mai jos despre devenirea ca Hristos şi aşezarea mistică a lui Hristos în sufletul uman). "Cel iluminat reuşeşte să se încline spre Mire, Logosul în casa comorilor tainelor." Acesta este stadiul cel mai înalt şi ultim. Limita şi ţelul îndumnezeirii în Întruparea Logosului şi în cunoaşterea perceptă de mintea umană în Hristos în virtutea unirii ipostatice. Mai este şi o întoarcere la prima, la început. În această viaţă numai câtova le este permis să ajungă la înălţimile tainice; mari sfinţi şi văzători, Moise pe muntele Sinai, Apostolii pe muntele Schimbării la Faţă – Tabor, Sfântul Pavel când a fost luat la al treilea cer. Completitudinea cunoaşterii lui Dumnezeu v-a fi realizată şi v-a devenii accesibilă numai după limitele acestei lumi, în veacul viitor. Tocmai în extaz stă justificarea pentru cunoaşterea "ispitei."
- Calea extazului este "rugăciunea pură" – aici Sfântul Maxim îi urmează lui Evagrie Ponticul. Aici, mai întâi de toate constă disciplina desăvârşirii de sine precum şi golătatea Duhului – golătatea faţă de orice gânduri, faţă de toate chipurile mentale în general. O astfel de golătate este un har şi un dar. "Harul rugăciunii uneşte sufletele noastre cu Dumnezeu şi prin această unire îl separă de toate gândurile. Trăind cu Dumnezeu devine ca Dumnezeu." Golătatea minţii însemnă ridicarea mai presus de de orice imagine şi o transformare coprespunzătoare a minţii, care ajunge la simplicitate, uniformitate şi lipsă de formă. "Când în rugăciune ai ajuns la o minte înstrăinată de materie şi chipuri, să ştii că ai ajuns la aceiaşi măsură a *apatiei* şi a iubirii desăvărşite." Forţa mişcătoare a "ispitei" este iubirea – άγάπη. „Iubirea este o astfel de dispoziţie a sufletului când nu mai preferă nimic din ceea ce există faţă de cunoaşterea lui Dumnezeu şi cel care are o predilecţie pentru cele pământeşti nu poate ajunge la condiţia iubirii." Sfântul Maxim vorbeşte adesea de cele mai înalte stadii ale iubirii ca eros divin – ό θείος έρως.
- Teologia apofatică mărturiseşte aceste taine inefabile ale iubirii şi freneziei. În acest sens toate expresile apofatice sunt simbolice. Cunoaşterea lui Dumnezeu este întotdeauna o

cale nesfârşită unde finaul însemnă întotdeuna începutul şi unde totul este numai parţial o oglindă a divinizării.

- Taina primară a „teologiei mistice” este descoperită tuturor şi pentru toţi, căci este dogma primară a credinţei creştine. Aceasta este taina Treimii şi tot patosul cunoaşterii lui Dumnezeu stă în înţelegerea acestei taine. Căci este o cunoaştere a lui Dumnezeu în esenţă. Această taină este întrebuinţată şi spusă în cuvinte, dar trebuie înţeleasă în experienţă ca taină a unităţii depline – aici Sfântul Maxim le urmează capadocienilor, în special Sfântul Grigorie de Nazianz şi Evagrie Ponticul. În alte cuvinte, trebuie înţeleasă prin experienţa îndumnezeirii, prin viaţa în Dumnezeu, prin apariţia Treimii în cunoaşterea de sine a sufletului. Din nou, aceasta v-a fi permisă numai la un anumit loc în ultima îndumnezeire – cu revelaţia deplină a Treimii.
- Taina Treimii este taina vieţii divine lăuntrice. Este Dumnezeu afară de revelaţie, *Deus Absconditus.* Este recunoscută numai prin Revelaţie, prin teofanie, prin apariţia şi pogorârea Logosului în lume. Dumnezeu Treimea este cunoscut în Logos şi prin Logos. Prin Logos toată lumea este pătrusă tainic de razele Treimii. Se pot recunoaşte acţiunile inseparabile ale celor Trei Ipostase în toate. Totul trăieşte şi este inteligent. În existenţa divină contemplăm Înţelepciunea care a fost născută fără de început şi viaţa care este împărtăşită veşnic. Astfel Unitatea divină este revelată ca Treime – monada Tri-ipostatică, „unirea nelimitată a celor Trei nelimitaţi.”
- Nu este unul în altul şi nu „unul în altul” şi nici „unul mai presus de altul” – dar Treimea este o Unitate. Dumnezeu este în întregime Treime fără amestecare. Aceasta înlocuieşte limitaţia politeismului elinic precum şi ariditatea monoteismului iudaic care gravitează în spre un anumit fel de ateism. Nici elinii şi nici iudeii nu au ştiu despre Iisus Hristos. Aceasta însemnă că contradicţile în doctrina despre Dumnezeu sunt limitate prin Hristos – în revelaţia Treimii.
- Este necesar în special să observăm că Sfântul Maxim a învăţat despre procesiunea Duhului Sfânt din Tatăl prin Fiul. Aceasta nu este nimic altceva decât o confirmare inefabilă – dar ireversibilă a *ordinii ipotaselor* în consubstanţialitatea perfectă a existenţei Treimii. Este foarte interesant că Sfântul Maxim a vorbit despre *filioque* – într-o scrisoare către prezbiterul cipriot Marian, care este păstrată numai în fragmente care se citeau în catedrala florentină. Reasigurându-i pe estici, Sfântul Maxim a explicat că „vestici nu îl reprezintă pe Fiul ca şi cauză a Duhului Sfânt, căci ei ştiu că Tatăl este *singura cauză* a Fiului şi a Duhului – primul prin naştere; ultimul prin procesiune. Ei arată că Duhul Sfânt purcede prin Fiul cu scopul de a semnifica afinitatea şi inseparabilitatea existenţei.” Aici Sfântul Maxim este complet în limitele tradiţiei antice.
- Taina Treimii este dincolo de cunoaşatere. În acelaşi timp, ea conţine contrafortul cunoaşterii. Totul din lume este o taină a lui Dumnezeu – un simbol al Logosului, căci este revelaţia Logosului. Toată lumea este o Revelaţie – un fel de carte a unei revelaţii nescrise. În alt fel, toată lumea este veşmântul Logosului. În varietate şi în frumuseţea fenomenelor senzuale, Logosul se joacă cu omul, pentru al îl fascina şi atrage ca să poată ridica perdeaua şi pentru a începe sensul duhovnicesc sub chipuri externe şi vizibile.
- Dumnezeu Logosul este Dumnezeul Revelaţiei, *Deus Revelatus* şi tot ceea ce este spus despre Dumnezeire în legătură cu lumea este spus mai întâi despre Dumnezeu Logosul. Logosul Divin este începutul şi finalul ţelurilor pentru lume – *άρχή καί τέλος* forţa creativă şi prezervativă, limita sârguinţelor create şi a „mişcărilor.” Lumea există şi se susţine tocmai prin această *comuniune* cu Logosul divin, prin *energiile* divine, printr-un fel de participare în

desăvrşirile divine. În acelaşi timp ea se mişcă spre Dumnezeu, spre Dumnezeu Logosul. Toată lumea este în mişcare, se sârguieşte. Dumnezeu este mai presus de mişcare. Nu este El cel care se mişcă ci lumea creată şi ridicată care se mişcă spre El. Aici gândirea este similară cunoaşterii găsite în *Corpus Areopagiticum.*

- Problema cunoaşterii este a vedea şi recunaoşte în lume primele temelii, de indentifica lumea ca un mare sistem al actelor, voinţelor şi prototipurile lui Dumnezeu. Mintea trebuie să depăşească planul perceptiv, trebuie să se elibereze de convenţionalităţile cunoaşterii emiprice externe şi să se ridice la *contemplaţie* la *„contemplarea naturală”* φυσική θεωρία – adică la contemplarea „naturii” în ultima definiţie şi temelie divină. Pentru Sfântul Maxim „contemplaţia” Logosului în creaţie ca şi Creator şi Întemeitor. Din nou este posibilă numai prin „încercări.” Numai o minte schimbată poate vedea totul în Logos şi poate începe să vadă lumina Logosului în toate. Soarele dreptăţii începe să lumineze într-o minte curăţită şi pentru ea totul devine diferit.
- Nu este o devenire pentru om să evite insolent aceste căi directe ale cunoaşterii şi să îşi forţeze calea sa către cel Neapropiat şi neconţinut. Viaţa duhovnicească este graduală. „Contemplaţia” este cel mai mare stadiu în venirea în existenţa duhovnicească în naşterea şi creşterea duhovnicească. Este stadiul penultim şi inevitabil al tainicei frenezii care cuprinde sufletul într-un întuneric transubstaţiat al realităţii Treimice. Conversiv Revelaţia este un fel de pas jos de la „taina naturală” a Dumnezeirii, de la plinătatea Treimii divine la heterogenitatea şi multitudinea creaţiei. Urmând Sfântului Grigorie şi lui Pseudo-Dionisie, Sfântul Maxim vorbeşte de efuziunea caritabilă sau de împărţirea binelui – o imagine neoplatonică (a se vedea Origen despre Logos ca „Unul şi mai mulţi”).
- Calea Revelaţiei şi calea cunoştinţei corespund una alteia. Este o singură cale, care duce la două direcţii – apocalipsis şi gnosis; pogorâre şi urcuş. Cunoaşterea este replica omului, răspunsul omului. Cunoaşterea naturii ca şi creaţie a lui Dumnezeu îşi are propria semnificaţie religioasă. În contemplaţie sufletul este pacificat – dar contemplarea este posibilă numai prin *apatia.* Un nou motiv este introdus creativ în armonia cosmosului.
- Lumea este creaturală – adică a fost creată şi a venit în fiinţă, a fost creată *de voinţa lui Dumnezeu. Voinţa* lui Dumnezeu este relaţia lui Dumnezeu cu lumea în general, punctul de contact şi de întâlnire. Pentru Sfântul Maxim, *voinţa* însemnă întotdeauna o relaţie „cu ceva altceva.” La modul strict vorbind, Dumnezeu *voieşte* lumea. Am putea vorbi despre o voinţă intra-trinitară, căci *voinţa* lui Dumnezeu este întotdeauna *voinţa indivizibilă* a Sfintei Treimi.
- După Sfântul Maxim creaturalitatea lumii însemnă mai întâi de toate limitaţie şi finitudine – limitaţie, din cauză că este finită. Lumea nu este fără început, ci începe. Sfântul Maxim obiectează rezolut conjuncturii despre veşnicia lumii sau despre „împreună veşnicia” ei cu Dumnezeu – ἐξ ἀιδίου. Aici el cu greu la avut în minte pe Proclu – a se vedea de exemplu cartea lui Ioan Filopon *Despre veşnicia lumii împotriva lui Proclu.* Trebuie să credem că Sfântul Maxim l-a avut pe Origen în minte. „Nu întrebaţi: cum se face că fiind *etern* bun Dumnezeu crează *acum?* Cum şi de ce este aşa recent? Nu căutaţi la aceasta.”
- Aceasta este o provocare directă la aberaţile lui Origen: cum ne putem imagina natura divină să fie „inactivă şi nemişcată”? Este posibil să credem că bunătatea la un anumit moment nu a făcut bine şi că Omnipotenţa nu a avut nimic? Oare cu adevărat Dumnezeu *„devine”* Creator şi *începe* să creeze? Sfântul Maxim face o distincţie strictă între voinţa lui Dumnezeu despre lume şi existenţa actuală a lumii. Această voinţă este din veşnicie – *Sfatul cel veşnic al lui Dumnezeu.* În nici un caz aceasta nu însemnă veşnicia lumii în sine – a „naturii” lumii. „Creatorul a tras existenţă din toate câte există, o cunoşatere care a preexistat în El din

veşnicie şi pe care a realizat-o când a *voit*." Originea lumii este realizarea planului veşnic al lui Dumnezeu. În alte cuvinte, însemnă creaţia unui substrat creat. „Spunem că El nu este creatorul calităţii, ci al unei naturi calitative. Pentru acest motiv creaţile nu coexistă cu Dumnezeu din veşnicie."

- Sfântul Maxim accentuiază limitaţia creaturilor şi din contră pomeneşte nelimitarea lui Dumnezeu. „Căci înţelepciunea nestudiată a esenţei limitate este inaccesibilă înţelegerii umane." Lumea este „ceva altceva" dar ţine împreună legăturile ei ideale. Aceste legături sunt „acţiunile" sau „energiile" Logosului. În ele Dumnezeu atinge lumea şi lumea vine în contact cu Dumnezeirea. Sfântul Maxim vorbeşte de „cuvinte sau *logoi*" divine – λόγοι. Acesta este un concept foarte complex, polisemantic şi bogat care merge înapoi la prima teologie a apologeţilor şi este continuată de capadocieni, Evagrie Ponticul şi alţii – λόγοι σπερματικοί – în estul grecesc şi Augustin continuă idea în vestul latin – *rationes seminales.* Acestea sunt mai întâi de orice dorinţe şi gânduri divine, pre-determinări ale voinţei lui Dumnezeu – προορισμοί – "gânduri veşnice ale minţii veşnice" prin care El crează şi cunoaşte lumea. La fel ca nişte raze creative, *"gândurile"* iradiază din centrul divin şi se adună îl El. Dumnezeu Logosul este un fel de cerc misterios de forţe şi gânduri, după cum crede Clement al Alexandriei. În al doilea rând, ele sunt *prototipuri* ale lucrurilor, *"paradigme."* Ele sunt prototipuri dinamice. "Logosul" a ceva nu este "adevărul" sau "sensul" şi nici numai "legea" sau definiţia" ci mai mult decât orice principul formator. Sfântul Maxim face distincţie între *"logosul naturii"* sau legea, *"logosul providenţei"* şi *"logosul judecăţii"* – λόγος τής κρίσεως. Astfel soartea tuturor lucrurilor şi a toate este asumată, de la origine la rezoluţia procesului lumii.
- În ontologie Sfântul Maxim este aproape de Sfântul Grigorie de Nyssa. Pentru el lumea perceptibilă este imaterială în temeliile ei calitative. Este un fel de „comprehesiune" mistică – sau chiar „condensare" a lumii duhovniceşti. Totul din lume este duhovnicesc în adâncurile ei. Se poate recunoşate lucrarea Logosului în toate. În lume există două planuri: cel duhovnicesc sau cel înţeles de minte – τά νοητά şi cel perceptibil sau corporal. Între ele există o corespondenţă strictă şi precisă. Lumea perceptibilă nu este o fantomă care trece, dezintegrarea sau ruperea realităţii, ci aparţine plinătăţii şi integrităţii realităţii. Este un *chip,* un "tip" – τύπος sau un simbol al lumii duhovniceşti. În esenţă, lumea este unită şi este una, „căci toată lumea duhovnicească este simbolic şi tainic – „*eidos*-ul simbolic" reflectată în lumea perceptibilă – τυπόυμενος φαινεται – pentru cei care ştiu să vadă. Lumea perceptibilă prin temeliile ei – τοίς λόγοις este în întregime conţinută în lumea care este înţeleasă de minte – ένυπάρχων. Lumea noastră constă din această lume, *logoi*. Această lume constă din a noastră care are imagini – τοίς τύποις.
- Legătura şi conecţia dintre aceste două lumi este nefrântă şi nu se poate amesteca. Sfântul Maxim o defineşte ca şi pe o „identitate prin ipostase." „Lumea după cum este ea înţeleasă de minte se găseşte în lumea perceptibilă, la fel cum duhul este în trup, în timp ce lumea perceptibilă este unită cu lumea înţeleasă de minte la fel cum trupul este unit cu sufletul. Ambele lumi alcătuiesc o singură lume, la fel cum un om este compus din trup şi suflet."
- Prin sine „esenţa materială" – adică materia – este începutul neexistenţei – μή όν. Ea este pătrusă în întregime de *„cuvinte duhovniceşti"* şi de fenomene care sunt împuternicite în înţelegerea minţii în *noumena.* În această măsură toată lumea materială se află în unire cu Logosul şi numai prin această comuniune se renunţă la neexistenţă. Realitatea înţeleasă de minte există afară de timp. Aceasta nu însemnă în „veşnicie" ci mai mult „în veacuri" – έν αίωνι. Realitatea înţeleasă de minte nu este fără început, ci „originează existenţa în veacuri" –

έν αίωνι. Ea începe să fie, originează, începe, vine în existenţă din non-existenţă, dar are un final prin distrugere. Dumnezeu Creatorul îi oferă un anumit fel de indestructibilitate. În această stă „lipsa de final” şi „lipsa de timp” a unei existenţe înţelese de minte care nu poate fi capturată în timp. Εν αίωνι nu însemnă în nici un caz άεί. Sfântul Maxim o defineşte astfel: „eonul este un timp fără de mişcare şi timpul este un eon măsurat de mişcare.” Mai întâi de toate, corespondenţa şi comensurabilitatea lor – „simetricul” din ele, scrie Sfântul Maxim – nu este mutat. Veşnicia genuină a Dumnezeirii nu poate să fie măsurată prin eoni. Aici orice „cum” sau „ce” nu poate fi aplicabil.

- Pe vârful lumii create stă scara lumii angelice – lumea duhurilor curate. Sfântul Maxim vorbeşte de lumea angelică în acelaşi fel în care vorbeşte în *corpus areopagiticum* şi nu spune foarte multe. Lumea agelică este centrul creaţiei, tocmai fiindcă îngerii nu sunt corporali – numai duhurile căzute sunt trase în jos în materie în virtutea patimii lor lipsite de evlavie.
- Numai omul, care înveşmântează în sine ambele lumi – lumea duhovnicească şi „necorporală” şi pe cea materială – poate fi centrul acţiunii. Acest gând a fost dezvoltat de Sfântul Grigorie de Nyssa. În doctrina sa despre om Sfântul Maxim exprimă motivul simbolic cu o forţă specială. În virtutea bi-unităţii sale omul este mai întâi o fiinţă simbolică. Principiul reflecţiei simbolice mutuale a unor părţi din lume în altele este cât se poate de caracteristică sistemului Sfântului Maxim. Esenţial, nu este nimic altceva decât un principiu al armoniei şi al acordului pe care îl vedem în Pseudo-Dionisie. În gândirea Sfântului Maxim este ceva mai mare decât un dinamism. Acordul este oferit şi asigurat. Lumea este armonioasă, dar trebuie să fie ceva mai mult decât armonioasă şi disciplinată de sine. Este datoria omului care a fost plasat la punctul central al creaţiei. Acesta este conţinutul procesului creativ. Potenţial toată lumea este reflectată şi înscrisă în raţiunea creatoare – în aceasta se bazează posibilitatea cunoaşterii, a cogniţiei în general.
- Prin sine raţiunea umană nu poate cunoşate nimic. Posibilitatea cunoaşterii este realizată numai printr-o relaţie eficace cu lumea dimprejur. Sfântul Maxim pune întotdeuna accentul pe combinaţia omului cu împrejurimile fiindcă el vede în om un *microcosmos,* centrul şi atenţia existenţei create în general.
- Ţelul omului stă în îmbrăţişerea întregii lumi, în unire – ένωσις şi în unire cu sine a Logosului care a conţinut din veşnicie temeliile dătătoare de viaţă a tuturor felurilor de existenţă. Omul trebuie să unească în ele totul şi prin sine să se unească cu Dumnezeu. El a fost chemat la aceasta încă de la creaţia lui şi în această chemare stă taina Dumnezeu-Umanităţii.
- Omul este creat ca un *microcosmos* – „o lume mică într-un mare.” Taina creaţiei se descoperă în om. În acelaşi timp omul este cel care este un chip viu al Logosului în creaţie. Omul este un chip al lui Dumnezeu şi în el sunt concentrate tainic toate forţele şi energiile divine care sunt revelate în lume. El trebuie să devină o „lume mentală.” În aranjarea lui omul este chemat la îndumnezeire şi acest proces al îndumnezeirii este împlinită îndumnezeirea întregii creaţii. Din această cauză, lumea creată a fost „gândită şi creată.”
- Mai întâi, omul este chemat să unească. El trebuie să asume şi să primească în sine „toate diviziunile naturii create” – „diviziunile” διαιρέσεις, şi nu “diferenţele” ale căror temelii sunt în Logosul. Aici se resimte influenţa din doctrina lui Filon a lui λόγος το μεύς. În sine omul trebuie să depăşească diviziunile sexelor, căci în destinul lui ele este unul – „un om unit.” În acest sens Sfântul Maxim îi este îndatorat Sfântului Grigorie de Nyssa şi dimpreună cu Sfântul Grigoire, el respinge presupoziţia origenistă despre pre-existenţa sufletelor. Omul nu a fost niciodată „incorporal” – άσαρκος sau άσώματος, deşi prin natura sa sufletul nu depinde de trup

– şi este prin umare nepieritor – şi sufletul posedă o capacitate de cunoşatere a lui Dumnezeu care este egală cu cea a îngerilor.

- Omul nu este un suflet pus într-un trup – el nu este copus dintr-un suflet şi un trup. Sufletul se ridică şi este născut din trup. De la început omul a fost creat după cum este acum – probabil având în vedere „preştiinţa căderii, după cum s-a exprimat Sfântul Grigorie de Nyssa şi Nemesiu de Emesa în *Despre natura umană* [περί φύσεως άνθρώπού]. Lucrarea lui Nemesiu a fost folosită de Sfântul Ioan Damaschinul şi teologii latini medievali, în special de Albertus Magnus şi Toma de Aquino.
- Fără păcat cei mai de jos ar fi fost subordonaţi celor mai de sus. Păcatul a distrus această posibilă şi originală intenţionată armonie şi simfonie. A început lipsa de armonie – şi în ea constă toată durerea căderii – căci ea este o antiteză directă la chemarea omului. Omul a trebuit să unească în sine întrega lume şi să îşi direcţioneze întrega totalitate a puterilor lui Dumnezeu. Prin realizarea unei ierarhii genuine şi coordonare a forţelor cosmice, omul ar fi trebuit să facă din toată lumea un organism unit şi intagral. Atunci valuri inundatoare de har ar fi curs în lume şi Dumnezeu ar fi apărut în toate, oferindu-i creaţiei extaz veşnic şi imutabilitate.
- Este tocmai acest ţel cel care nu a fost plinit. Căderea a rupt lanţul existenţei – în lume a intrat moartea, care face să nu mai există unire şi aduce decăderea. Ea nu a alterat planul şi structura lumii. Datoria rămâne aceiaşi. Nefiind realizată prin crearea primului om, este aşezază prin forţă divină, prin „reînnoirea naturii” în Noul Adam, în întruparea Cuvântului.
- Îi este caracteristic Sfântului Maxim Mărturisitorul să îl judece pe Vechiul Adam după Noul Adam. El judecă „începutul” prin „sfârşit” – „teleologic,” după cum observă el. El vede şi judecă chemarea omului prin completitudinea Dumnezeului-Om. Pentru că natura umană a fost predestinată de la început, după planul original al lui Dumnezeu şi a voinţei originale. În acest sens, omul este o Revelaţie a lui Dumnezeu. Aceasta este asemănarea creată a Logosului. Aceasta arată la Întruparea Logosului ca şi împlinire a sfatului veşnic al lui Dumnezeu cu privire la lume. În chipul lui Hristos sunt combinate împlinirea Dumnezeirii şi plinirea creaţiei. După Sfântul Maxim Înturparea Logosului intră în planul original al voinţei lui Dumnezeu în crearea lumii. Înţelepciunea lui Dumnezeu distinge creaturile, în timp ce iubirea divină le uneşte cu Dumnezeu. Logosul a devenit carne, a devenit om şi creaţia urcă la asemănarea cu Dumnezeu.
- „Întruparea” şi „îndumnezeirea” – σάρκωσις καί θέωσις – sunt două mişcări legate. Într-un anume sens, Logosul devine întrupat căci totul din lume este o reflecţie a Logosului, în special în om, care a fost pus pe marginea lumii ca şi un primitor al harului lui Dumnezeu. Întruparea Logosului încoronează pogorârea lui Dumnezeu în lume şi crează posibilitatea unei mişcări de opoziţie. Dumnezeu devine om, devine întrupat, prin iubirea Sa pentru om. Omul devine Dumnezeu prin har, este îndumnezeit prin iubirea faţă de Dumnezeu.
- În iubire se originează „frumoasa întra-revoluţie” – καλή άντιστροφή. Hristos Dumnezeul Om este începutul şi finalul *iconomiei* – centrul şi punctul de gravitaţie a oricărui fel de existenţă. Iconomia divină este independentă faţă de libertatea umană, de alegerile şi acordul ei, căci este planul iniţial al lui Dumnezeu. El ar fi fost realizat chiar şi separat de cădere. „Logosul a devenit carne” nu numai pentru răscumpărare. În istoria actuală superviziunea lui Dumnezeu este realizată într-o lume căzută şi disolută şi Dumnezeul Om se dovedeşte a fi Răscumpărătorul, Mielul Sacrificial.
- Istoria pe care o ştim este o istorie a unei lumi căzute care a fost restaurată de la cădere, care a fost vindecată de rău şi de păcat. Taina Dumnezeului Om, taina Iubirii divine

este mai largă şi mai adâncă decât mila răscumpărătoare. Toată răscumpărarea este Întruparea lui Dumnezeu şi Întruparea Logosului. În acest sens toată revelaţia este antropomorfică. Aceasta se leagă direct de Scripturi. Ele sunt scrise despre el – despre Hristos Dumnezeul Om, nu numai despre Logos. Prin urmare, o înţelegere directă şi literală a Scriputrilor este insuficenetă şi chiar greşită. Căci istoria nu este decât numai un simbol care apare şi acopere o realitate duhovnicească. Acelaşi lucru se aplică liturghiei, unde toate acţiunile sunt o taină, care semnifică simbolic şi realizează evenimente definite în planul invizibil „înţeles de minte." Prin urmare, înţelegerea Scripturilor însemnă literal şi direct omorârea lui Hristos, care locuieşte sub litera scripturilor. Ar fi un iudaism – căci litera legii este abolită odată cu sosirea adevărului şi a harului. Literalismul în exegeză este o lipsă de senzitivitate iudaică la Întrupare. Căci pe de-a întregul Scripturile sunt un fel de întrupare a Logosului. Acesta este „sensul, forţa întregului înţeles şi chip al Scripurilor şi cunoaşterea creaturilor vizibile şi invizibile." Părinţii înţelepţi care au fost unşi de Duhul şi au învăţat tocmai de la Logosul. De la Logos au venit iluminările duhovniceşti ale patriarhilor antici şi a sfinţilor. Astfel Sfântul Maxim revizuieşte parţial ideile antice ale „rădăcinii Logosului."

- Toată doctrina Sfântului Maxim despre cunoaştarea lui Dumnezeu este esenţial hristocentrică. Mai întâi, toată problema cunoşaterii este de a recunoaşte Dumnezeul Om realizat ca tema primară a vietăţii şi existenţei create. În al doilea rând, cunoaşterea este posibilă numai fiindcă Dumnezeu Logosul se pogoară în anumite chipuri cognitive, ca şi un avertisment al Întrupării sale voite. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi prin urmare adevărul este chipul lui Dumnezeu.
-

- **Dumnezeul-Om**
-

- Întruparea Logosului este baza şi ţelul Revelaţiei – tema şi înţelesul primar. De la început Dumnezeu Logosul îşi asumă întruparea pentru Sine pentru ca consacrarea şi îndumnezeirea întregii creaţii, a întregii lumi să fie împlinită în unirea Dumnezeului Om.
- Omul este un microcosmos. El stă pe marginea lumilor şi uneşte în sine toate planurile existenţei. El este chemat să cheme şi să unească totul în sine, după cum a învăţat Sfântul Grigorie de Nyssa. În prospectele acestei sfinţiri universale a existenţei, concretitudinea speculativă a unui diofizitism precis şi strict este comprehensibilă şi evidentă. Nu este numai o axiomă soteriologică sau un postulat. Sfântul Maxim nu arată numai plinătatea, „desăvârşirea" naturii umane a lui Hristos din cauza necesităţii răscumpărării – „ceea ce nu este asumat nu este vindecat." El repetă cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz. Căci lumea a fost creată cu scopul ca în împlinirea soartei ei şi pentru ca Dumnezeu să fie în toate şi ca totul să fie în comuniune cu Logosul Întrupat. De aici este de înţeles că în Întrupare toată *totalitatea* naturii create – πάντα τά ήμών – trebuie asumată de Logos şi asimilată „fără nici o omisiune."
- În lumea căzută Întruparea se dovedeşte a fi răscumpărare, mântuire. Din vremuri imemoriale, a fost voită nu ca şi mijloc al mântuirii, ci ca împlinire a existenţei create în general, ca şi justificare şi ca temelie. Tocmai pentru acest motiv răscumpărarea nu este în nici un caz epuizată de anumiţi factori negativi – eliberare de păcat, condamnare, decădere şi moarte. Principalul lucru este faptul inseparabilităţii unirii naturilor – intrarea vieţii în existenţa creată. Pentru noi, este mai uşor să înţelegem Întruparea ca şi o cale de mântuire. Tocmai acest aspect este cel mai important lucru dintre toate, căci noi trebuie mai întâi de toate să fim răscumpăraţi de Hristos şi în Hristos.

- Taina Dumnezeu-Umanităţii a fost activă în lume de la început. Sfântul Maxim distinge două momente şi două perioade: taina întrupării divine şi cea a „harului deificaţiei umane.” Vechiul Testament este încă o istorie necompletată a Bisericii. Evenimentul istoric al Evangheliei este centrul şi diviziunea a două epoci, vârful şi centrul mistic a iconomiei. Aceasta este împlinirea, încoronarea revelaţilor Logosului în lumea creată de Logos, în Legea şi în Scriptura dată omului.
- Hristos este născut dintr-o fecioară. Prin urmare, El este, mai întâi de toate consubstanţial cu noi – „cu aceiaşi natură.” El este născut nu din sământă ci dintr-o naştere fecioarească imaculată, o naştere care a fost „controlată nu din legea păcatului ci din legea adevărului divin.” Prin umare El este liber faţă de păcat – păcatul ereditar care este transmis mai întâi prin „ilegalitatea” concepţiei carnale, lucru care face ecou celor spuse de Sfântul Grigorie de Nyssa. El a primit natura umană primordială castă după cum a fost creată de Dumnezeu de la început, după cum a avut-o Adam mai înainte de cădere. Prin aceasta El „reînnoieşte” natura, o pune lângă păcat „în care constă ruinarea.” De dragul mântuirii noastre, mai întâi, de orice Domnul se subordonează ordinii suferinţei şi decăderii. El acceptă voluntar moartea şi mortalitatea, de care putea fi în întregime liber fiind fără de păcat. Domnul se spune consecinţelor păcatului, fără să stea eliberat de păcat. În aceasta constă pocăinţa vindecătoare.
- El devine om „nu după o lege a naturii,” ci după *voinţa iconomiei.* „Nevinovat şi lipsit de păcat, El a plătit toată pedeapsa pentru umanitate, ca şi când El ar fi fost vinovat şi prin urmare ne-a făcut liber pentru harul original al împărăţiei. El s-a dat pentru noi cu costul răscumpărării şi al eliberării şi pentru patimile noastre cele pierzătoare El s-a oferit cu suferinţele Lui purtătoare de viaţă – vindecarea şi mântuirea întregi lumi.”
- Hristos instră în ordinea lucrurilor „pasionale” sau „suferinde,” trăieşte în ea, dar lăuntric rămâne liber şi independent de ea. El este „înveşmântat” în capacitatea naturii noastre de a suferii – această frază este mai potrivită decât „patimă” – prin care suntem, atraşi păcatului şi prin care cădem sub puterea celui rău. Dar El rămâne lipsit de patimă – adică imobil şi fără suferinţă, „non-pasiv,” liber şi activ cu privire la stimulenţii „reproşului,” „anti-naturali” sau „non-pasivi.” Aceasta este „nepieirea voinţei,” „voinţa.” Prin abstinenţă, iubire şi îndelungă răbdare Hristos a depăşit ispitele şi a pus în viaţa sa toate virtuţile şi înţelepciunea.
- Această *nepieire a voinţei* este împuternicită mai târziu de nepieirea naturii – adică, de înviere. Domnul se pogoară chiar şi până la porţile iadului, în domnia morţii şi o slăbeşte sau o depune. Viaţa se dovedeşte a fi mai puternică decât moartea. Moartea este biruită în înviere şi prin abolirea oricăror suferinţe, slăbiciuni sau decădere – adică domeniul „transformării” naturii în nepieire şi veşnicie. Seria stadiilor este: existenţa; adevărata existenţă sau virtutea şi existenţa veşnică care este în Dumnezeu sau mai bine spus „îndumnezirea.” În acelaşi timp există o serie de acţiuni răscumpărătoare: unire cu Dumnezeu în Întrupare, nepieirea voinţei în dreptatea vieţii şi nepieirea naturii în înviere.
- Pe de-a întregul, Sfântul Maxim accentuiază activitatea integratoare a Dumnezeului Om. Hristos a îmbrăţişat şi a unit cu Sine totul. El a mutat sepraţile existenţei. În naşterea sa impasivă el a combinat genurile masculin şi feminin. Prin viaţa Sa sfântă El a combinat universul şi paradisul. Prin înălţarea Sa El a combinat pământul şi cerul, creatul şi necreatul. El trasează şi reduce totul la proto-început sau la proto-cauza. Nu numai fiindcă El este Logosul şi îmbrăţişează şi conţine totul în Sine dar şi prin voinţa sa umană, prin voliţia Lui, care are a a face cu voinţa lui Dumnezeu, care coincide organic cu ea şi care este primită ca şi propriul model sau măusră intimă.

- În cele din urmă, căderea a fost un act al voinţei şi prin urmare o injurie a voinţei umane, o nelegătură a voinţei umane şi a voinţei lui Dumnezeu şi a dezintegrare a voinţei umane între patimi precum şi subordonarea influenţalor şi impresilor externe. Vindecarea trebuie să pătrundă în rana originală şi în ulcerul original al păcătoşeniei. Vindecarea trebuie să fie restaurarea şi vindecarea voinţei umane în plinătatea ei, disciplina de sine, integritatea şi acordul cu voinţa lui Dumnezeu – aceasta este obişnuita antiteză: neascultarea lui Adam şi ascultarea şi plecarea lui Hristos. Sfântul Maxim extinde aceasta în interpretarea sa ontologică.
- Sfântul Maxim vorbeşte în limbajul lui Leonţiu. El opune *natura* (şi esenţa), ca ceva general şi puţin conceptibil – ceva care este capabil de a fi contemplat cu mintea – la *ipostas,* ca şi la ceva concret şi real – πραγματικώς ύφιστάμενον. Pentru el ipostazitatea nu este epuizată în trăsături sau „particularităţi" ci este mai întâi de toate *o existenţă independentă* – καθ' έαυτό. "Ne-ipostazitatea" sau realitatea nu semnifică neapărat ipostazitate; adică independenţă, ci mai poate indica şi "ipostazitate lăuntrică," adică existenţă în altul cu un altul. Numai concretul şi individualul este real. Pentru Leonţiu ipostasul nu este semnificat de trăsăturile individualizatoare când mai mult despre chipul existenţei şi de viaţă. Ipostazitatea nu este o trăsătură specială şi superfluă, ci o originalitate reală. Prin urmare, "ne ipostazitatea de sine" nu limitează şi nici nu decreşte plinătatea sau "perfecţiunea" naturii. Plinătatea naturii este determinată şi descrisă de trăsături generale, trăsături "esenţiale" sau "naturale" – ele sunt "indicii ale desăvârşirii," ale completitudinii sau plinătăţii.
- Întruparea Logosului înseamnă primirea şi includerea naturii umane în ipostasul nealterabil al Logosului. Hristos este unit, un "ipostas unit" care este ipostasul Logosului. Tocmai pentru acest motiv s-a spus: *Cuvântul trup s-a făcut,* căci Logosul este subiectul. După cum explică Sfântul Maxim, "a devenii" carne însemnă tocmai primirea în ipostas, "originea" şi geneza printr-o astfel de acceptare.
- Într-un anume sens, prin Întrupare ipostasul Logosului se schimbă din simplu în complex – "compus"; σύνθετος. Această complexitate înseamnă că ipostasul singur este dintr-o dată şi neseparat ipostas; adică, centru personal pentru ambele naturi. Complexitatea constă în unirea naturilor care rămân fără nici o schimbare în caracteristicile lor naturale. Întruparea este „smerenia inefabilă a lui Dumnezeu," *kenoza* Sa, dar nu este „împovărarea Dumnezeirii." Umanul din ipostasul Logosului nu încetează a fi „consubstanţial" sau de aceiaşi esenţă cu noi.
- Sfântul Maxim defineşte „unirea ipostatică" ca şi unirea sau reducerea „naturilor sau esenţelor diferite" *într-o unitate a persoanei* – ipostas. Naturile rămân diferite şi lipsite de similaritate. „Diferenţierea" lor nu încetează odată cu unirea şi este păstrată în întra-comuninea lor indisolubilă şi nestânjenită, în întra-penetraţie – περιχώρησις είς άλλήλας, care este stabilită de unire. „Spunând că Hristos este din două naturi, spunem că constă din divinitate şi din umanitate la fel cum un întreg constă din părţi; şi spunând că după unire El este *în* două naturi, credem că locuieşte în dumnezeire şi în umanitate, la fel un un întreg constă din părţi. „Părţile" lui Hristos sunt divinitatea şi umanitatea Sa, în care şi prin care El locuieşte." Mai mult El nu este „din două" sau în două ci simplu „două naturi." Din moment ce nu există amestecare, este necesar să numărăm. Natura umană a lui Hristos este consubstaţială cu noi, dar în acelaşi timp este liberă faţă de păcatul original – aceasta se leagă de concepţia imaculată a lui Hristos şi de naşterea fecioarească. În alte cuvinte, natura umană primordială este realizată şi împlinită din nou în Hristos în toată castitatea şi curăţia.
- În virtutea acestei naturi ipostatice tot ceea ce a fost uman în Hristos a fost pătruns cu divinitate, îndumnezeit şi transformat – aici este folosit chipul fierului înroşit în foc. Aici

umanului îi este oferită o nouă formă de existenţă şi aceasta se leagă de venirea Logosului – în „cele din urmă El a devenit carne” cu scopul de a reînnoi natura decăzută, de dragul unei noi forme de existenţă. Îndumnezeirea umanului nu însemnă absorţia sau disoluţia. Din contră, este în asemănarea către Dumnezeu sau în asemănarea cu Dumnezeu când umanul devine genuin ceea ce trebuie să fie. Omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi este chemat la asemănarea cu Dumnezeu. În Hristos este realizată cea mai înaltă şi mai deplină măsură a acestei asemănări care întăreşte umanul în originalitatea sa genuin naturală. Îndumnzeirea înseamnă legătura indisolubilă, unitate şi acord deplin. Mai întâi, există *inseparabilitatea* – care este întotdeuna „în comuniune una cu alta.” În virtutea unirii ipostatice Hristos, în timp ce este încă Dumnezeu, este întrupat dar nealterat şi acţionează în toate „nu numai ca Dumnezeu sau în conformitate cu Divinitatea Sa ci ca om, după umanitatea Sa.” În alte cuvinte, toată viaţa divină îşi trage umanitatea în sine şi se manifestă sau curge prin aceasta. Aceasta este „o formă nouă şi inefabilă de a revela acţiunile naturale ale lui Hristos” – într-o unire neseparată fără nici o schimbare sau decădere în ceea ce este caracteristic fiecărei naturi, *„imutabil.”*

- Posibilitatea pentru o astfel de unire se găseşte în „non-divinitatea” naturală a duhului uman care este legătura intermediară în unirea Logosului cu carnea animată, o idee luată din gândirea Sfântului Grigorie de Nazianz. Forma activităţii lui Hristos în umanitate a fost diferită de a noastră, mai înaltă decât ea şi adesea mai înaltă decât natura, căci El a acţionat în întregime liber şi voluntar, fără ezitare sau bifurcare şi într-o armonie imutabilă şi chiar a unirii tuturor dorinţelor cu voinţa Logosului. Din nou, aceasta a însemnat mai mult împlinirea măsurii umane decât abolirea ei. Voinţa lui Dumnezeu care motivează şi formează voinţa umană este împlinită în toate. I se potriveşte omului să facă voia lui Dumnezeu, acceptând-o ca pe a sa, căci voinţa lui Dumnezeu construieşte şi crează căi care corespund ţelurilor şi înţelesurilor vieţii umane.
- Sfântul Maxim vede mai întâi unitatea vieţii în unitatea persoanei. Fiindcă această unitate este realizată în cele două naturi atât de deplin, natura umană este în general o asemănare a naturii divine. Rechemând asemănarea omului cu Dumnezeu face mai uşor pentru Sfântul Maxim să discearnă şi să apere diofizitismul ortodox. Acesta a fost un argument important pentru monofizitism, dimpreună cu minimalismul lui antropologic şi cu deprecierea lui. În Sfântul Maxim nu a mai existat acel vag care a rămas în Leonţiu în legătură cu analogia sufletului şi a trupului. Sfântul Maxim respinge deschis posibilitatea amestecării sau conjugării ipostaselor pentru un anumit timp, decât noua lor separaţie sau restaurare. Prin urmare el neagă categoric chiar şi posibilitatea logică a pre-existenţei umanităţii lui Hristos mai înainte de întrupare. În general, el foloseşte comparaţia cu compoziţia umană cu mare strângere de inimă. El accentuiază că noi vorbim de Întruparea Logosului şi de îndumnzeirea omului. Prin aceste motive el respinge brusc doctrina pre-existenţei sufletelor ca fiind complet incompatibilă cu unitatea ipostatică adevărată a fiecărei persoane.
- În doctrina celor două voinţe şi două energii în Hristos diofizitismul ortodox devine complet total şi definit. Numai o mărturisire directă şi deschisă a energiei umane naturale şi a coinţei în Hristos mută orice ambiguitate în doctrina Dumnezeului-Om. Premizele metafizice ale discuţiei Sfântului Maxim a celor două energii poate fi exprimată în următorul fel. Mai întâi, voinţa şi energia sunt trăsături esenţiale ale naturii duhovniceşti – ele sunt trăsături *naturale.* Prin urmare, cele două naturi implică inevitabil o dualitate a energiilor naturale şi orice remdiere în încunoştinţarea indistictivităţii lor a mărturisirii celor două naturi. În al doilea rând, trebuie să distingem clar şi precis între *voinţa naturală* ca şi tăsătură primară sau caracteritică a existenţei duhovniceşti – Θέλημα φύσικόν – ca şi *voinţă selectivă,* alegere

voliţională şi variaţie între posibilităţile care diferă în semnficaţie şi calitate – Θέλημα γνωμικόν.

- Sfânjtul Maxim insistă asupra acestor deifniţii preliminare cu detaliu, căci aici s-a descoperit neînţelegerea primară cu monofiziţii. Monofiziţii pretindeau o unire a voinţei şi a energiei în Hristos, o unire a voinţei *personale* şi ipostatice, căci din moment ce Hristos este unul şi voinţa Sa este una. Consecvent, o voinţă şi o voliţie. Nu include oare unitatea persoanei unitatea voinţei? Şi asumarea celor două voinţe nu slăbeşte unirea persoanei Dumnezeului Om? Neînţelegerea monofiziţilor a descoperit o problemă teologică autentică: ce poate însemna cele două voinţe şi cele două energii datorită unităţii subiectului? Pentru a începe, aici există două probleme esenţiale. Conceptul „voinţă ipostatică" poate şi el fi ambiguu: poate însemna fie absorţia sau dezintegrarea voinţei umane în unitatea divină dinamică sau asumarea unei a „treia" voinţe, care corespunde cu un „ipostas complex" al Dumnezeului Om, ca un principiu special separat şi egal cu naturile care au fost unificate. Sfântul Maxim uită de acestă a treia aspect: întregul nu este un al treilea lucru – nu are o existenţă specială separată de componetele lui; întregul semnifică numai noua *formă* specială de existenţă acestor compotente, dar în acelaşi timp nu se ridică şi nu este descoperită nici o nouă sursă de voinţă şi energie.
- Unitatea ipostasului din Hristos determină forma discernerii de sine a naturilor, dar nu crează o „a treia" realitate independentă. Ipostasul Dumnezeului Om „are numai ceea ce este caracteristic fiecăreia din naturile sale." Mai mult, ipostasul lui Hristos este, în cele din urmă, ipostasul Logosului, care este veşnic şi nealterabil şi care a devenit ipostasul pentru umanitatea pe care a primit-o. Consecvent, unitatea „voinţei ipostatice" poate însemna practic numai unitatea voinţei lui Dumnezeu, care absoarbe voinţa umană. Aceasta ar strica „desăvârşirea" şi plinătatea compoziţiei uman din Hristos. Cel mai puţin putem vorbii despre o „asimilare" temporară şi relativă a voinţei umane de către Logos cu scopul adaptării *iconomice.* Aceasta ar însemna introducerea dochetismului în taina Întrupării.
- Voinţa este o caracteristică sau trăsătură a naturii creative. Sfântul Maxim o defineşte ca „forţa de a ne sârgui pentru ceea ce este conform naturii, o forţă care îmbrăţişează toate caracteristicile care aparţin esenţială naturii." Am mai putea adăuga: forţa unui suflet raţional, o sârguinţă raţională, care este „verbală" sau „logică," o sârguinţă liberă şi plină de măreţie – κατ' ἐξουσίαν. Voinţa ca şi capacitate de a dorii şi a decide în mod liber este ceva înăscut. O natură „raţională" nu poate fi nimic altceva decât voliţională, căci voinţa este esenţial „despotică," un principiu „dominator"; un principiu al determinării de sine, capacitatea de a fi definit de sine şi prin sine. Aici este limita care divizează fiinţele „raţionale" de cele „neraţionale", care se supun orbeşte voinţei naturii. Ei au obiectat în faţa Sfântului Maxim întrebând: nu există oare nici un fel de nuanţă de necesitate sau inevitabilitate în înseşi „conceptul" de natură care nu poate fi eliminat? Astfel, conceptul de „voinţă naturală" include o contradicţie lăuntrică. Sfântului Atanasie i s-a reproşat acelaşi lucru în zilele lui şi Teodoret i-a reproşat acelaşi lucru Sfântului Chiril.
- Sfântul Maxim respinge acest reproş. Trebuie neapărat să spunem că Dumnezeu este forţat să fie, că este bun prin necesitate? În fiinţele create „natura" determină scoul şi datoria libertăţii, dar nu o limitează. Aici ajungem la o distincţie primară: *voinţă* şi *alegere* – γνώμη. Am putea spune voinţă şi dorinţă sau arbitralitate. Libertatea şi voinţa nu sunt deloc arbitralitate. Libertatea voinţei nu numai că pur şi simplu aparţine perfecţiunii libertăţii. Din contră, este o libertate diminuată şi distorsionată. Libertatea genuină este o atracţie nezdruncinată, neperturbată a sufletului spre bunătate. Este un impuls integral de reverenţă şi

iubire. „Alegerea” nu este în nici un caz o condiţie obligatoare a libertăţii. Dumnezeu voieşte şi acţionează într-o libertate deplină, dar nu se clatină şi nu alege. Alegerea – *προαίρεσις* – care ar fi mai bine exprimată prin „preferinţă,” după cum observă Sfântul Maxim, presupune bifurcaţie şi vag – incompletitudinea şi nestabilitatea voinţei. Numai o voinţă slabă şi fluctuantă alege şi se clatină.

- După idea Sfântului Maxim căderea voinţei constă din pierderea integrităţii şi a spontanietăţii, în faptul că voinţa se schimbă de la intuitiv la discursiv şi în faptul că voinţa se dezvoltă într-un proces complex de căutare, proces şi alegere. Astzfel i-au naştere dorinţele personale. Aici se lovesc şi se luptă atracţii nenumărate. Măsura desăvârşirii şi a curăţiei voinţei este simplitatea – integritatea şi uniformitatea ei. Acest lucru este posibil numai prin: „facă-se voia Ta!” Aceasta este cea mai înaltă formă a libertăţii, cea mai mare realitate a libertăţii, care acceptă prima voinţă creată a lui Dumnezeu şi prin urmare îşi exprimă propriile adâncimi genuine. Sfântul Maxim vorbeşte de realitatea şi eficacitatea *voinţei umane* din Hristos cu un accent special; altfel toată iconomia s-ar fi transformat într-o fantomă. Hristos, ca „omul nou,” a fost un om perfect sau complet şi a acceptat tot ceea ce a fost uman cu scopul de a vindeca. A fost voinţa, dorinţa care a fost sursa păcatului în Adamul cel Vechi şi prin urmare a fost voinţa care a cerut vindecarea tuturor. Mântuirea nu ar fi fost împlinită dacă nu ar fi fost acceptată şi vindecată voinţa.
- Toată natura umană din Hristos a fost fără de păcat şi viciu, căci aceasta este natura celui dintâi. Această voinţă a fost prima voinţă care nu a fost atinsă de gravitatea păcatului. În aceasta constă toată originalitatea voinţei umane din Hristos – diferă de a noastră numai cu privire la înclinarea spre păcat. Nu exită ezitări sau contradicţii. În interior este unificată şi lăuntric este conformă cu voinţa Dumnezeirii. Nu există nici o luptă sau lovitură între cele două voinţe naturale – şi nici nu trebuie să fie! Natura umană este creaţia lui Dumnezeu, voinţa realizată a lui Dumnezeu. Prin urmare, în ea nu există nimic – şi nici nu poate fi ceva – contrar sau opus voinţei lui Dumnezeu. Voinţa lui Dumnezeu nu este ceva extern pentru voinţa umană, ci sursa şi ţelul ei, începutul şi scopul. Această coincidenţă şi acord constă în amestecarea lor.
- Într-un anume sens acţiunile şi voinţa din Hristos au fost mai înalte decât natura sau mai presus de ea. „Căci prin unirea ipostatică a fost în întregime îndumnezeită, motiv pentru care nu a fost deloc lipistă de păcat.” Prin unirea ipostatică cu Logosul tot ceea ce este uman din Hristos a fost întărit şi transformat. Această transformare este proclamată mai întâi în libertate deplină. Natura umană din Hristos este luată suib puterea necesistăţii naturale, în care se găseşte numai în virtutea păcatului. Ea rămâne în limitele ordinii naturale, nu sub obligaţie ci voluntar şi competent. Mântuitorul liber şi voluntar îşi asumă toate slăbiciunile şi suferinţele omului cu scopul de a îl elibera de ele – la fel cum focul topeşte ceara sau soarele izgoneşte ceaţa.
- Sfântul Maxim distinge o asumare dualã – aceiaşi distincţie apare mai târziu în Sfântul Ioan Damaschin. Mai întâi, există o asumare *naturală* sau *esenţială.* Logosul acceptă toată plinătatea naturii umane în nevinovăţia ei primordială şi lipsă de vinovăţie, dar în acea condiţie slabă prin care a căzut prin păcat, cu toate slăbiciunile şi lipsurile care sunt conseţinţele păcatului sau a răsplăţii pentru păcat care nu sunt păcătoase – ci aşa numitele „patimi nereproşabile” ca foamea, frica, oboseala. În acelaşi timp, primirea slăbiciunilor sunt acte ale unei nesubordonări libere, căci în natura coruptă nu mai există nevoia de a fi sub puterea cuiva. Ar fi necesar să remarcăm că Sfântul Maxim atribuite direct omniştiinţa lui Hristos prin umanitate. După cum înţelege el, „ignoranţa” a fost una dintre cele mai ruşinoase lipsuri ale naturii umane în păcat. În al doilea rând, există o asumare *realtivă* sau *iconomică* – acceptarea

în iubire şi compasiune. Astfel Mântuitorul a acceptat păcatul şi vina omului, slăbiciunea păcătoasă şi vinovată. În portretizarea realizată de Sfântul Maxim natura umană a lui Hristos se dovedeşte a fi activă, eficace şi liberă. Aceasta priveşte mai mult decât orice suferinţele răscumpărătoare. A fost vorba de o *patimă liberă*, o acceptare liberă şi o împlinire a voinţei lui Dumnezeu. În viaţa castă a Mântuitorului a fost împlinită restaurarea chipului lui Dumnezeu în om – *prin voinţa umană.* Prin libera sa acceptare a curăţirii suferinţei, Hristos a distrus puterea păcatului şi a dorinţei libere a Vechiului Adam. Aceasta nu a fost o plată sau pedepasă peentru păcat ci mişcarea iubirii mântuitoare.

- Sfântul Maxim explică lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos ca restaurare, vindecare şi adunarea întregii creaţii în termeni morali şi ontologici. Iubirea este forţa mişcătoare a mântuirii. Iubirea arătată pe Cruce cel mai mult. Lucrarea lui Hristos v-a fi împlinită în a doua venire. Evangehlile duc la aceasta, la apariţia „duhovnicească" a Logosului, a Dumnezeului Om la fel cum Vechiul Testament a dus la Logosul întrupat. Aici Sfântul Maxim urmază motivul lui Origen.
-

• Calea omului

•

- Omul a fost creat în libertate. El a venit în fiinţă în libertate. Căderea a fost un act al voinţei şi păcatul constă mai întâi în voinţă – în condiţia lui sau în forma lui. Omul este o fiinţă liberă. Aceasta însemnă că el este o fiinţă voliţională. Păcatul este o alagere falsă şi un contrar fals şi o arbitralitate a fiinţei. Răul este slăbiciunea şi insuficenţa voinţei. Răul are o natură „eliptică." Aici Sfântul Maxim se apropie foarte mult de Sfântul Grigorie de Nyssa şi de gândirea exprimată în *corpus areopagiticum.* Răul nu există prin sine. Răul este perversiunea liberă a voinţei raţionale, care ne întoarce de la Dumneezu, care îl contrazice pe Dumnezeu şi întoarce la neexistenţă. Răul nu este „existent" mai întâi ca şi o sârguinţă şi în al doilea rând ca voinţă de nonexistenţă.
- Căderea se manifestă mai întâi în faptul că omul cade în posesiunea patimii. Patima este o îmbolnăvire a voinţei. Este o pierdere sau o limitare a voinţei. Ierarhia forţelor naturale ale sufletului este pervertită. Raţiunea îşi pierde capacitatea şi puterea de a controla forţele de mai jos ale sufletului – omul pasiv – adică „pasional" se subordonează forţelor elementare ale naturii sale şi este excitat de ele – el se învârte în mişcarea dezordonată a acestor forţe. Aceasta se leagă de orbirea duhovnicească. *Slăbiciunea* voinţei este legată de *ignoranţa* raţiunii ἄγνοια, ca fiind opusă lui γνώσις. Omul îşi uită şi îşi pierde capacitatea de a contempla şi a recunoaşte pe Dumnezeu şi divinul. Conştiinţa sa este îngreuitată cu chipuri senzuale.
- Păcatul şi răul sunt mişcări în jos, departe de Dumnezeu. Omul nu numai că transformă şi animează lumea sau natura, unde a fost plasat ca preot şi profet, dar nu ridică natura mai presus de nivelul său; ci mai mult o pogoară şi se îneacă sub măsura lui. Chemat la îndumnezeire, el devine ca animalele slălbatice. Chemat al existenţă, el alege neexistenţa. Creat din suflet şi trup, omul îşi pierde integritatea în cădere şi se rupe în două. Mintea lui devine inferioară şi devine implementată de chipuri pământeşti şi senzuale. Trupul lui devine opac.
- În aceste concluzii generale despre natura şi caracterul răului, Sfântul Maxim repetă nişte opinii acceptate general. *Singurul lucru al acestui original în accentul său pus pe factorii voliţionali.* Aceasta permite să dezvolte doctrina ascetică a „ispitirii" ca transformare a voinţei cu o mai mare consistenţă. În general, în antropologia sa Sfântul Maxim este mai aproape de Sfântul Grigorie de Nyssa. Păcatul – adică „păcatul din voinţă" – omul „a fost îmbrăcat cu haine

de piele.” Aceasta este slăbiciunea naturii – pasivitatea ei, îngreuierea ei şi mortalitatea ei. Omul este atras în furtuna decăderii naturale. Pasivitatea ei este o anumită expunere imanentă la patimă, o demascare a contradicţilor lui lăuntrice. Decăderea omului este cel mai mult proclmată în naşterea sa păcătoasă, o naştere din sămânţă, din patimă masculină şi voluptatea animalelor sălbatice. Aici Sfântul Maxim îi urmează Sfântului Grigorie de Nyssa. Prin această naştere păcătoasă se răspândeşte decădeera şi slăbiciunea naturii care s-a acumulat în lume. Pentru Sfântul Maxim „naştere” – γέννησις ca opusă lui γένεσις – este un sinonim pentru păcatul original şi pentru păcătăşonie în general. Obiectiv, păcatul este calitatea de a nu mai avea ieşire din patimă – un cerc fatal: din naşterea pasională în nelegiuire şi păcătoşenie prin decădere la decăderea morţii. Mai întâi trebuie să fim vindecaţi printr-o nouă animare, prin intrarea lui Hristos în regiunea morţii.

- Libertatea omului nu a dispărut în cădere şi în păcat – a slăbit numai. Inerţia naturii a crescut mai mult după cădere – a fost lovită deplin prin petele patimilor „nenaturale” şi „parafizice” şi s-a îngreuiat. Capacitatea pentru mişcare liberă, pentru circulaţie şi întoarcere nu s-a uscat şi nu a fost luată. În aceasta constă promisiunea învierii şi a eliberării de sub puterea decăderii şi a păcatului. Hristos eliberează dar toţi trebuie să acceptăm şi să experimentăm această eliberare de sub puterea decăderii creativ şi liber. Pentru acest motiv aceasta este o eliberare, o cale de ieşire din robie şi opresiunea patimilor către libertate – o mutare de la pasivitate la activitate – de la pasivitate (de la a fi inclus în rotaţia naturii neverbale) la mobilitate, la creativitate şi la „ispitire.”
- Sfântul Maxim face o disctincţie clară între aceşti doi factori: *natură* şi *voliţie* sau *voinţă.* Hristos vindecă natura odată pentru totdeuna, fără o participare a persoanelor individuale sau chiar independent prin participarea lor posibilă – chiar şi păcătoşii vor fi înviaţi. Toţi trebuie să fie eliberaţi printr-o „ispitire” personală. Toţi sunt chemaţi la eliberarea lor – cu Hristos şi în Hristos.
- Viaţa creştină începe cu o nouă naştere, în cristelniţă. Este darul lui Dumnezeu. Este o participare într-o naştere curată şi castă din Hristos prin Fecioara. Trebuie să abordăm botezul cu credinţă şi numai prin credinţă primim darurile Duhului Sfânt care ne sunt oferite. În botez sunt oferite forţele sau energiile – δύναμις – pentru o nouă viaţă sau posibilitatea unei noi vieţi. Realizarea lor este datoria unei „ispitiri” libere. Omului îi este dat „harul inocenţei” – τής άναμαρτησίας. El nu mai poate greşii, dar nu mai trebuie să păcătuiască. El trebuie să devină desăvârşit. El trebuie să împlinească poruncile şi să activeze în sine nişte principii bune.
- Harul prin taine îl eliberează pe om, îl scoate din primul Adam şi îl uneşte cu al doilea Adam. Îl ridică mai presus de măsurile naturii – căci a început îndumnezeirea. Aceasta este numai împlinirea chemrăii naturale a omului, căci el a fost creat să crească, să devină mai sus decât sine. Tocmai pentru acest motiv activitatea harului nu este numai externă şi nu este forţată. Harul presupune susceptibilitate şi exactitate. „Voinţa” presupune depozitarea harului. Sfântul Maxim consideră că sinergismul dintre „voinţă” şi „har” este evident. Harurile date în taine trebuie păstrate şi hrănite. Numai prin voinţă ele se pot schimba în activitatea Omului Nou. Tainele şi „ispitele” sunt doi factori indisolubili şi indivizibili ai vieţii creştine. Din nou, calea pogorârii şi a urcuşului uman, întâlnirea tainică a lui Dumnezeu şi a omului este în Hristos. Aceasta se leagă de viaţa personală a fiecărui creştin. În fiecare suflet Hristos trebuie să se nască şi să „devină întrupat” din nou – după cum scrie Sfântul Pavel în Galateni 2; 20: „dar Hristos trăieşte în mine.” Aceasta se leagă de biserică ca trup al lui Hristos. În Biserică Întruparea continuă şi este împlinită. Dumnezeu când se smereşte şi se pogoară trebuie

recunoscut şi încunoştinţat. În aceasta constă tema „ispitirii” şi a istoriei – a mişcării spre întâlnire, abnegaţie de dragul îndumnezeirii.

- „Ispita” este mai întâi o luptă cu patimile, căci ţelul „ispitei” este *apatia.* Patima este un aranjament fals al voinţei către ceea ce este mai jos, către senzual, în loc de duhovnicesc, de ceea ce este mai sus. În acest sens este o pervertire a ordinii naturale, o distorsiune a perspectivei. Răul însemnă a preferinţă spre senzual. Tocmai în calitatea de a fi fals preferat senzualului sau vizibilului devine păcătos, periculos, veninos, rău. „Vizibilul” trebuie să semnifice şi să manifeste „invizibilul” – adică duhovnicescul. Într-o astfel de transparenţă simbolică să tot înţelesul şi justificarea existenţei. Consecvent, „vizibilul” devine lipsit de sens când devine netransparent, când acopere şi ascunde duhovnicescul, când este perceput ca ceva final şi suficent prin sine. Nu vizibilul ci o evaluare excesivă şi falsă a vizibilului este ceea ce este rău şi păcătos.
- Patima este o *supra*-evaluare sau *preferinţă*, o anumită afecţiune pentru lumea senzuală. „Patima este o mişcare nenaturală a sufletului, printr-o iubire ilogică sau prosteacă şi ură faţă de ceva senzual sau de dragul a ceva senzual. Din nou: răul este o judecată păcătoasă despre lucruri cunoscute care sunt acompaniate de folosinţa lor aparentă.” Sfântul Maxim repetă schiţa obişnuită a dezvoltării patimii: în jurul imaginii senzuale care este introdusă în suflet. Puncte false de cristalizare se ridică în viaţa duhovnicească a omului. Pentru acest motiv, toată structura duhovnicească iasă din ordine. Se pot distinge trei tipuri de patimi: *mândria* (carnală), *violenţa* (sau ura) şi *ignoranţa* (orbirea duhovnicească). Lumea patimii este eterogenă şi amplă. În ea există doi poli: plăcerea şi mărirea. În acelaşi timp Sfântul Maxim accentuiază că omul se găseşte constant sub influenţa secretă a forţelor demonice. Diverşi demoni se plimbă în jurul fiecărui suflet, încercând să îl ispitească, să îi creeze interes faţă de senzual şi să aclameze mintea şi suspiciunea duhovnicească. Acestă influenaţă demonică este un factor destul de puternic. În acelaşi timp, rezultatul luptei depinde de voinţa şi de alegerea ultimă.
- Răul şi patima au o natură dinamică. Este o evaluare falsă asupra lucrurilor şi un comportament violent care este şi el fals fiindcă ne scoate de la scopurile genuine în golătatea şi impasul neexistenţei. Este lipsit de scop şi prin urmare nu realizează nimic. Din contră, ne pierde şi ne rupe. În alte cuvinte, este dezacord, dezordine, dezintegrare. Am putea spune că este *ilegalitate, nelegiuire* – ἀνομία. Legea formează în general o contrabalanţă la ilegalitate şi lipsă de legiuire. Este mai mult „legea naturală” care este înscrisă în natura omului ca o cerere de a trăi „în conformitate cu natura.” Prin contemplare lumea poate înţelege că această „lege naturală” este măsura şi voinţa lui Dumnezeu, care a fost stabilită pentru ceea ce există.
- Legea este ordine, măsură, armonie, coerenţă şi structură. Orişicum, este foarte greu pentru om în slăbiciunea lui căzută să fie condus numai de această „lege naturală.” Lui i s-a dat o lege scrisă, legea poruncilor. În conţinut aceasta este aceiaşi lege a naturii, dar este exprimată şi expusă diferit. Este mai simplă, mai comprehensibilă şi mai accesibilă. Tocmai pentru acest moment nu este suficentă. Este numai un prototip – un prototip al Evangheliei şi al legii duhovniceşti, care este mai adâncă şi mai înaltă decât natura şi care îl duce pe om la Dumnezeu. Acestea sunt trei expresii diferite ale unei singuri legi, o singură desemnare şi o chemare la viaţa umană. *Motivul legii* ca o măsură, mai internă decât externă este important.
- Una din datoriile „ispitei” este *organizarea* sufletului. Victoria asupra patimilor este organizarea primară. Acesta este aspectul formal. În esenţă, este purificare, *catarsis* şi eliberare faţă de slăbiciunile şi cătuşele senzuale. *Catarsis* însemnă organizare – orânduirea şi restaurarea adevăratei ierarhii a valorilor. „Facerea” ascetică – πράξις – sau „o filosofie

practică” este depăşirea sau eradicarea patimii din sufletul uman. În ea, principalul lucru nu sunt acţiunile externe definite, ci lupta lăuntrică. Mai întâi, dorinţa şi patima trebuie controlate – puse într-o structură strictă a sufletului. Aceste forţe mai joase, dar naturale, ale sufletului trebuie direcţionate în spre ţeluri care sunt genuine şi divine prin puterea discreţiei raţionale. Mintea trebuie să „domine” omul căci ea este centrul tuturor puterilor sufletului. Mintea trebuie să îşi dobândească centrul şi sprijinul în Dumnezeu. Acesta este factorul *abstinenţei.* Aici de obicei se apelează frecvent la metode de terapie drastice. Suntem forţaţi să tăiem şi să eradicăm înclinaţile şi predilecţile voinţei. Mai există un aspect – „patimile involuntare,” suferinţele. Marcul Ascetul a scris despre patimile „libere” şi „involuntare”. Mai mult, ispita şi testarea prin suferinţă, tristeţea de suferinţă. În esenţă, acesta este o tristeţe lumească şi rea, o patimă nestafisfăcută, dorinţa de bucurii. Trebuie să *îndurăm* aceste „patimi involuntare,” aceste suferinţe, fără să plângem lipsa de bucurii.

- Este şi mai greu să depăşim ura şi mânia. Pentru a tempera lipsa de temepranţă şi grijă i-a ceva mai mult. Este un fel de lipsă de sensibilitate faţă de iritaţii. Astfel forţele pasionale ale sufletului sunt subjugate, mai mai rămâne ceva. Trebuie barată calea către ispite. Aceasta implică, pe de o parte, exercizarea simţurilor şi pe de altă parte o *luptă mentală,* curăţirea şi depăşirea gândurilor cuiva. Aici este rezolvată problema ascetic, căci altucmva pericolul păcatului este generat din nou. Trebuie scoase gândurile în timp ce ne centrăm atenţia pe altceva, pe discipliarea în rugăciune şi sobrietate duhovnicească – sau trebuie să le neutralizăm în timp ce cultivăm un fel de indiferenţă faţă de ele în sine. Aici facerea se întoarce de la pozitiv la negativ. Nu numai că trebuie să tăiem patimile ci şi să facem binele. *Apatia* nu se termină cu o simplă superstiţie a patimilor ci semnifică şi un anumit stadiu pozitiv a sufletului. „Facerea” începe cu frica lui Dumnezeu şi este împlinită în frică. Iubirea scoate frica – o schimbă într-un tremurat reverent.
- În acelaşi timp timp mintea începe să vadă clar şi se maturizează în contemplaţie cu scopul de a devenii capabilă să se ridice mai sus. *Apatia* şi *gnosis* duc la iubire divină. În ea există stadii şi este este tocmai elementul „ispitei,” succesului şi al desăvârşirii. Curtarea iubirii curate şi indivizibile este limita şi datoria „facerii” ascetice. Iubirea răsare şi absoarbe toate mişcările duhovniceşti în măsura în care creşte „ispita” şi este încoronată şi se termină cu iubirea. Iubirea este liberă. „Facerea” ascetică, activitatea ascetică este depăşirea şi epuizarea mândriei păcătoase care este împlinită în iubire. Iubirea este abnegaţia completă şi lipsa de egoism, când sufletul nu vede nimic mai mult decât cunoaşterea lui Dumnezeu.” Sfântul Maxim numeşte această iubire ἀγάπη. Mai târziu, *erosul* divin răsare tocmai din înălţimile acestei vieţi tainice. Iubirea dă naştere la cunoaştere, *„gnosis.”* Această *cunoaştere* înseamnă *contemplare,* „contemplare naturală” – adică judecarea măsurilor divine ale existenţei. Există cinci teme primare ale cunoaşterii sau contemplaţiei: cunoaşterea lui Dumnezeu; cunoşaterea vizibilului; cunoaşterea invizibilului; cunoaşterea providenţei lui Dumnezeu şi cunoaşterea judecăţii lui Dumnezeu. Această enumerare a celor cinci „contemplaţii” pare că merge înapoi la Origen şi se găseşte şi în Evagrie Ponticul. Din nou, şi aici există stadii. Mai întâi, sunt cunoscute numai temelii – *logoi* – ale existenţei naturale, apoi lumea intelectuală devine de înţeles. Numai la final mintea care este întărită în „ispită” îl poate cunoaşte pe Dumnezeu. „Cunoaşterea teologică” sau „cunoaşterea neuitată” este realizată numai prin ispite.
- Prin contemplaţie Sfântul Maxim înţelege în general nu numai percepţia simplă a lucrurilor după cum sunt ele oferite în existenţa zilnică, ci o intuiţie duhovnicească unică şi un dar cu o iluminare benefică. Contemplaţia este o *cunoşatere a Logosului*, percepţia lumii în

Dumnezeu sau a lui Dumnezeu în lume după cum este ea implantată în simplitatea divină incomprehensibilă. Numai prin iluminare duhovnicească mintea poate obţine capacitatea de a recunoaşte energiile Logosului care sunt ascunse şi secrete sub acoperăminte senzuale. Contemplaţia este inseparabilă faţă de rugăciune. În penetrarea contemplativă la sursele şi la temeliile creative ale existenţei, mintea umană devine ca cea divină – devine un Logos mic care reflectă pe marele Logos.

- Acesta este un al doilea stadiu al restaurării duhovniceşti – *apokatastasis.* Dar nu este limita sau vârful urcuşului duhovnicesc. În contemplare, mintea cunoaşte lumea intelectuală şi pe cea mentală şi pe Dumnezeu ca şi Creator, Oferitor şi Judecător. Orişicum, mintea trebuie să părăsească lumea mentală şi pe cea intelectuală şi să urce şi mai sus la întunericul tainic al divinităţii. Acesta este ţelul şi problema „ispitei" – întâlnirea cu Dumnezeu şi gustarea sau pregustarea extazului divin. Aceasta este nivelul şi condiţia adevăratei rugăciuni. Mintea se ridică mai sus de forme şi idealuri şi comunică cu unitatea divină şi cu pacea. Ea cunoaşte Treimea transubstanţială în această lume şi este reînnoită în chipul Treimii. Pe culmi eremitul devine templul şi schitul Logosului. Îşi găseşte liniştea faţă de toate bunele aşezăminte ale lui Dumnezeu şi astfel este împlinită taina unităţii inefabile. Aceasta este căsătoria şi întronarea Logosului. În esenţă creştinul călătoreşte toată calea cu Hristos, căci El trăieşte în Hristos şi Hristos în El. Împlinirea poruncilor îi uneşte cu Hristos, căci ele sunt energiile lui. Contemplarea duce la Hristos, Logosul întrupat, ca şi la sursa şi centrul unei lumi ideale.
- Sfântul Maxim vorbeşte mult şi în detaliu despre Hristos mişcându-se tainic şi trăind în sufletele care cred. Aici el se spijină pe Sfântul Grigorie de Nazianz, în special pe *Oraţile* Sfântului Grigorie la Crăciun şi Paşte. Acesta este unul din motivele Sfântului Maxim pentru ascetism – o viaţă în Hristos. Un alt motiv se întoarce la Sfântul Grigorie: contemplarea Treimii. Şi aici, Sfântul Maxim este mai aproape de Evagrie Ponticul. Prin Evagrie, el a primit moştenirea lui Origen. El a purtat în minte evlavia şi pietatea lui Origen şi a schimbat-o în propria lui sinteză. În adăugire, el a respins rezolut conjuncturile şi concluzile metafizice ale lui Origen. În general, Sfântul Maxim nu a fost destul de original în ascetismul lui. Toate ideile lui pot fi găsite în scriitori şi învăţători mai timpurii. Sfântul Maxim voieşte numai să accepte doctrina acceptată, dar oferă o sinteză şi nu o compilaţie.
- Soarta omului este decisă în Biserică. Biserica este chipul şi asemănarea lui Dumnezeu fiindcă este unită: „căci prin harul credinţei, împlineşte în credincioşi aceiaşi unitate neamestecată pe care Creatorul, care produce toate, o produce în diferite lucruri existenţe prin introspecţile lui nesfârşite ale înţelepciunii." Biserica uneşte pe toţi credincioşii în sine. Mai mult, Hristos uneşte şi reuneşte în sine creaţile lui care şi-au primit existenţa de la El. În acelaşi timp Biserica este chipul şi asemănarea întregii lumi, un fel de *microcosmos.* Biserica este asemănarea omului, un fel de *„macro-umanitate."* Biserica i-a formă şi creşte până ce îi acomodează şi îi preînchipuie pe toţi cei care i-a chemat şi ales. Apoi v-a venii sfârşitul lumii. Timpul şi mişcarea vor înceta. Totul se v-a opri, se v-a aşeza. Lumea v-a muri căci se v-a ramolii. Partea sa vizibilă v-a murii, dar v-a fi înviată din nou în ziua obsoletă a aşteptatei învieri. Omul se v-a ridica în lume sau cu lumea ca o parte din întreg, ca şi marele în cel mic. Învierea v-a fi o renaştere şi o animaţie. Decăderea nu v-a mai exista. Dumnezeu v-a fi toate în toţi. Totul v-a devenii un simbol perfect al unui singur Dumnezeu. Totul îl v-a manifesta pe Dumnezeu. Nu v-a mai rămâne nimic afară de Dumnezeu – ἑκτός θεού.
- Sfântul Maxim pomeneşte binecunoscuta analogie a fierului înroşit în foc. Totuşi, în focul divin nici natura, nici omul şi nici chiar „despotismul" omului sau libertatea lui nu vor fi consumate. În reflecţile lui eshatologice Sfântul Maxim este foarte aproape de Sfântul Grigorie

de Nyssa şi prin el de Origen. Întreaga lui *schemă a gândirii* este aceiaşi: dezintegrarea şi restaurarea armoniei primordiale – adică *apocatastaza,* dar o *apocastastază a naturii*, nu a libertăţii. „Natura" v-a fi restaurată în întregime. Aceasta nu însemnă că libertatea v-a fi redefinită ca bine. Nu însemnă încă, căci libertatea sau voinţa este o realitate specială care nu este în nici un fel redusă la ceva. S-ar putea crede că Sfântul Maxim a vorbit despre această originalitate sau iraţionalitate a voinţei din experienţa luptei ascetice. Pentru a recunoşate binele nu însemnă al iubii sau a îl alege. Omul este capabil de a nu se îndrăgosti cu binele recunoscut. Aici Sfântul Maxim este de partea Sfântului Grigorie de Nyssa.

- Logosul v-a fi toate pentru toţi, dar nu v-a exista nu sabat binecuvântat şi o odihnă pentru toţi. Pentru drepţi, focul divinităţii v-a fi descoperit ca şi o lumină care ilumineză. Pentru cei nedrepţi se v-a descoperi ca o flacără arzândă care încorsetează. Pentru oamenii care şi-au ţinut puterile lor naturale în „ispită" v-a fi bucurie şi repaus. Pentru cei nepregătiţi v-a fi numai durere şi nelinişte. Toată natura v-a fi restaurată în măsurile ei primordiale şi naturale în *apocatastază.* Dumnezeu în iubirea sa nemăsurată v-a îmbrăţişa toată creaţia, binele şi răul. Tuturor li se v-a permite să se bucure în iubire şi în bucurie şi toţi se vor bucura într-un fel similar („analogic"). Sfântul Maxim face o disticnţie între *îndumnezeire prin har* – *κατά χάριν* – şi unire sau unificare fără har *παρα τήν χάριν.* Tot ceea ce există comunică cu Dumnezeu în măsura în care îşi are existenţa de la El şi îşi menţine puterile active.
- Aceasta nu este o comuniune nebenefică. În împlinirea soartelor Dumnezeu v-a restaura în întregime creaţia sa nu numai în neexistenţă ci şi în existenţa veşnică. În buna-existenţă, căci ea nu poate fi oferită din afară, nu poate fi oferită fără acceptarea şi crearea iubirii. Dumnezeu v-a da păcătoşilor şi v-a întoarce tot ce au pierdut prin păcat, restaurând sufletele lor în plinătatea forţelor şi a capabilităţilor lor naturale. Ei vor primii capacitatea cunoaşterii duhovniceşti şi evaluare morală. Ei îl vor cunoaşte pe Dumnezeu. Probabil că ei vor pierde amintirea păcatului şi vor venii la o anumită înţelegere – τή έπιγνώσει. Ei nu vor primii comuniune cu binecuvântările lor – ού τή μεθέθει τών άγαθων. Numai drepţii vor fi capabili de bucurie şi savurare. Numai ei vor primii comuniune cu Viaţa, în timp ce răi care au căzut în gândurile şi dorinţele lor vor fi departe de Dumnezeu, goliţi de viaţă şi în decădere şi moarte continuă. Ei nu vor gusta viaţa şi vor fi chinuiţi din cauză că nu s-au pocăit, de conştinţa căii nesimţite pe care au abordat-o până la sfârşit. Aceasta v-a fi tristeţea şi supărarea ultimă. După noţiunile Sfântului Maxim, nu este Dumnezeu cel care îi v-a pregăti chinul păcătosului în ziua judecăţii. Extazul şi bucuria sunt posibile numai prin concordanţa *liberă* a *voinţei umane* cu *voinţa divină*, printr-o împlinire liberă şi creativă a definiţilor umane, prin iluminare şi transformarea voinţei în creaţie prin porunci.
- Sfântul Maxim nu asumă că cunoşterea clară a adevărului trebuie să determine inevitabil voinţa adevărului. Sfântul Maxim respinge deschis concepţia lui Origen de *apocatastază.* Singur, răul şi păcatul există numai în voinţă, dar aceasta nu însemnă că ele se vor dispersa ca fantomele. Ca şi ascet şi teolog care a apărat realitatea libertăţii umane şi a voinţei umane în Hristos, Sfântul Maxim nu s-a putut ajuta să fie în contradicţie cu Origen şi origenişti în intelectualismul lor.
- Distincţia soartei dincolo de mormânt este baza finală şi justificarea „ispitei." Cu o puternică forţă se v-a pătrunde la judecata de apoi. Omul este chemat la creativitate şi la muncă, chemat la instalarea voinţei lui Dumnezeu în a sa. Numai oameni de bunăcredinţă, oameni cu aspiraţii drepte vor găsi satisfacţie în destinul lui Dumnezeu şi limita şi plinirea vieţilor lor în iubire şi bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Pentru alţii, *voinţa* lui Dumnezeu v-a rămâne un act extern. Îndumnezeirea este ţelul creaţiei şi tot ceea ce a venit în fiinţă a venit

pentru acest motiv. Totul v-a fi îndumnezeit – Dumnezeu v-a fi în toţi şi în toate. Nu prin violenţă. Îndumnezeirea trebuie acceptată şi experimentată în libertate şi iubire. Sfântul Maxim a ajuns la această concluzie tocmai din doctrina precisă a celor două voinţe şi două energii.

- **Sinodul Ecumenic Şase**
-

- Împăratul Constans II (641-668) a fost asasinat în baia sa în 668. Fiul său, Constatin IV (668-685) a schimbat poliţele religioase ale lui Cosnatns II. El a reuşit să rămână în bune relaţii cu papa Vitalian (657-672), papa Adeodatus (672-676), papa Donus (676-678) şi cu papa Agato (678-681). Sfântul Maxim Mărturisitorul a fost în curând acuzat de definiţia credinţei Sindoului Ecumenic Şase. Actele sunt păstrate în originalul grec (Mansi 11, 195-922) şi în două versiuni latine. Fără să se asemene iuţelii Sinodului Ecumenic Cinci al lui Iustinian, Sinodul Ecumenic Şase a durat aproximativ zece luni, din noiembrie 680 până în septembrie 681. În scrisoarea să către împăratul Constantin IV papa Agaton, după ce a scris că este dificil să se găsească persoane competente care să fie trimise la sinod, oferă o mărturisire a credinţei din scaunul apostolic roman.
- „Mărturisim Sfinta şi nedespărţita Treime; adică, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt de a fi o divinitate, o natură şi o esenţă. Mărturisim că Treimea are o voinţă naturală, o putere, o operaţie, o domnie, o maiestate, potenţă şi mărire. Ceea ce se spune despre Sfânta Treime este esenţial un număr singular pe care îl înţelegem că se referă la natura celor trei persoana consubstaţiale... dar când facem o mărturisire cu oprivire la cele trei persoane ale Sfintei Treimi, Fiul lui Dumnezeu sau Dumneezeu Cuvântul şi de taina acestei adorabile iconomnii după carne, afirmăm că toate lucrurile sunt duble într-unul şi acelaşi Domn Iisus Hristos după tradiţia evanghelică... Îi mărturisim cele două naturi ale Sale, [natura] Sa umană prin care există. Mărturisim că fiecare din naturile Lui îşi are propria proprietate că divinul are toate lucrurile care sunt divine fără de nici un păcat. Recunoşatem că fiecare [din cele două naturi] ale unuia şi aceluiaşi Logos întrupat... Logosul lui Dumnezeu este neconfuz, inseparabil şi neschimbat. Noi detestăm egal blasfemia diviziunii şi a amestecării. Când mărturisim două naturi şi două voinţe naturale şi două operaţii naturale în Domnul Iisus Hristos, nu afirmăm că ele sunt contrare sau corespund un alteia (ca cei care greşesc de la calea adevărului şi din ceea ce face tradiţia apostolică). Această lipsă de evlavie să fie departe de inimile credincioşilor nu ca fiind separate... în două persoane şi subzistenţe, dar spunem că Domnul Iisus Hristos are două naturi la fel cum are două voinţe naturale şi operaţii, divină şi umană: operaţia divină şi cea umană o are în comun cu Tatăl din veşnicie; cea umană a primit-o de la noi, luată din natura noastră în timp. Aceasta este tradiţia apostolică şi cea evanghelică, pe care maica duhovnicească a fericitului imperiu, Biserica Apotolică a lui Hristos o ţine. Aceasta este expresia curată a evlaviei. Aceasta este profesiunea adevărată şi imaculată a religiei creştine, care nu a fost inventată de înşelăciunea umană, ci care a fost învăţată de Duhul Sfânt prin apostoli. Aceasta este doctrina irepresibilă a sfinţilor apostoli...”
- Lunga scrisoare a papei Agaton către împăratul Constantin IV conţine o expresie deplină a primatului roman, o expresie deplină a conştiinţei Romei de poziţia ei în Biserică.
- „Acesta este rolul adevăratei credinţe, care este maica duhovnicească a celui mai liniştit imperiu, Biserica apostolică a lui Hristos, atât în proprietate cât şi în adveristate ţinute şi apărate cu energie; care după cum este dovedit de harul lui Dumnezeu nu a greşit niciodată de la calea tradiţiei apostolice, nici nu a fost lipsită de inovaţile eretice, ci de la început a primit credinţa creştină de la întemeietorii ei, apostolii lui Hristos şi a rămas nepervertită până

la final, după promisiunea divină a lui Domnului şi Mântuitorului, pe care l-a vorbit în evanghelii spunând: „Petre, iată Satana a voit ca să te sucească precum grâul; dar m-au rugat pentru tine ca să nu eşueze credinţa ta. Când vei fi convertit, întăreşte pe fraţii tăi.”

- În rămăşiţa lungii sale scrisori către papa Agaton se prezintă şi se comentează textele biblice care descoperă două voinţe în Hristos. El apoi prezintă catene din citatele părinţilor care susţin doctrina celor două voinţe în Hristos, urmate de comentarii la catene. Peste tot, papa Agton leagă primatul Romei şi acceptarea Romei a celor „cinci sinoade ecumenice sfinte.” Din moment ce Scaunul Apostolic al Romei are o astfel de mărturisire de credinţă, din moment ce scaunul apostolic al Romei „nu poate greşii” – nu se mai face nici o menţiune despre papa Honoriu – papa Agaton îl roagă pe împărat ca mărturisirea credinţei să fie acceptată de toată Biserica.
- Papa Agaton a ţinut un sinod la Roma. Papa a trimis o scrisoare a acestui sinod cu legaţii lui. În această scrisoare există o mărturisire mai deplină a credinţei.
- „Credem în Dumnezeu Tatăl, făcătorul cerului şi al pământului şi a tuturor celor văzute şi nevăzute şi într-unul născut Fiu al lui Dumnezeu care a fost născut mai înainte de toate veacurile, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, lumină din lumină, născut iar nu făcut, din esenţa Tatălui, din aceiaşi esenţă ca a Tatălui; prin care s-au făcut toate lucrurile din cer şi de pe pământ. Şi în Duhul Sfânt, Domnul şi dătătorul vieţii, care purcede de la Tatăl şi este închinat şi mărit cu Tatăl. Treimea în unitate şi unitatea în Treime; o unitate în ceea ce priveşte esenţa, dar o Treime de persoane sau Ipostase [subzistenţe]. Din aceste Persoane una este esenţa sau substanţa sau natura, adică una este Dumnezeirea, una veşnicia, una puterea şi una împărăţia, una mărirea, una adoraţia, una voinţa esenţială şi operaţia Treimii Sfinte şi esenţiale, care a creat toate lucrurile şi le conţine.
- „Mărturisim că Treimea Sfântă şi consubstanţială, Dumnezeu Logosul care a fost născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii, în zilele din urmă ale lumii pentru noi şi pentru mântuirea noastră s-a pogorât din cer şi a fost întrupat de la Duhul Sfânt şi de la Fecioara, sfânta, imaculata şi pururea fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu care a fost născut din ea şi a devenit om, Dumnezeu din Dumnezeu Tatăl, dar om după feciora Maria, întrupat din carnea sa cu un suflet raţional şi inteligent: dintr-o esenţă cu Dumnezeu Tatăl cu privire la dumnezierea Sa şi de o esenţă cu noi cu privire la umanitate şi asemenea cu noi cu excepţia păcatului. A fost răstignit sub Ponţiu Pilat, a suferit, a fost înmormântat şi a înviat din nou; s-a suit la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui şi v-a venii din nou să judece vii şi morţii, a cărui împărăţie nu v-a avea sfârşit.”
- „În acest domn al nostru, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, îl încunoştinţăm că există din două naturi neconfuze, neschimbate, indivizibile, diferenţa naturilor nefiind în nici un caz luată de unire, ci proprietăţile naturii fiind păstrate şi fiind în acelaşi fel păstrate într-o persoană şi Ipostas [subzistenţă], fără să fie împrăştiat şi divizat în două persoane şi fără să fie confuză într-o natură compusă. Mărturisim unul şi acelaşi fiu născut, Dumnezeu Logosul, domnul Iisus Hristos, nu unul în altul sau adăugat unul în altul, ci acelaşi în două naturi – în dumnezeire şi în umanitate după unirea ipostatică. Logosul nu a fost schimbat în natura cărnii şi nici carnea schimbată în natura Logosului, căci ambele au rămas ceea ce sunt prin natură. Discernem numai prin contemplaţie distincţia între naturile unite în El care neconfuz, inseparabil şi neschimbat au fost compuse. Ele sunt înălţimea divinităţii şi smerirea cărnii, fiecare natură păstrând după unire caracterul ei propriu fără nici un defect, fiecare formă acţionând în conformitate cu cealaltă care îi este proprie. Logosul a lucrat ceea ce îi este propriu Logosului şi carnea cea ce îi este propriu cărnii; din care una străluceşte cu minuni,

cealaltă se pleacă dincolo de injurii. După cum mărturisim că există două naturi şi esenţe, dumnezeirea şi umanitatea, neconfuze, indivizibile şi neschimbate [unite], la fel şi regula evalviei ne instruieşte că există două voinţe naturale şi două operaţii naturale, ca om şi Dumnezeu desăvârşit, unul şi acelaşi domn Iisus Hristos. Aceasta este ceea ce ne învaţă tradiţia apostolică şi cea evanghelică a Sfinţilor Părinţi şi a Bisericii Ortodoxe.

- Scrisoarea continuă accentuând că a fost credinţa şi această credinţă a fost aşezată la sinodul lateran la care a fost prezidat papa Martin I. Există şi o apologie în întârzierea trimiterii legaţilor. Trebuie notat că papa Agaton menţionează că el a nădăjduit ca „fratele lui episcopul Teodor, arhiepiscopul şi filosoful insulei Marii Britanii a fost capabil să participe la sindoul ţinut în Constantinopol. Acesta este Sfântul Teodor de Tars (602-690), diaconul grec care a fost recomandat de monahul african Adrian pentru a umple poziţia de Arhiepiscop de Cantenbury. Este evident că papa Agaton a voit să trimită o delegaţie respectabilă la Constantinopol. Scrisoarea s-a terminat cu accentul pe primatul roman. „Noi ne sârguim ca commonwealthul imperiului nostru creştin să fie arătat mai sublim decât toate naţiunile, căci în el s-a întemeiat scaunul lui Petru, prinţul apostolilor, prin autoritatea cărora naţiunile creştine cinstesc şi venerează cu noi, prin reverenţa apostolului Petru.” Texul grec are un final uşor diferit.
- La sesiunea a şasea a Sindoului Ecumenic Şase s-a luat o acţiune directă asupra răspunsului scrisorilor papei Agaton şi a profesiunii de credinţă. S-a spus că împăratul a zis: „fie ca George sfântul nostru arhiepsicop al oraşului nostru şi fie ca Macarie, venerabilul arhiepiscop de Antiohia... să spună dacă se pleacă forţei – έι στοιχούσι τή δυνάμει – cu privire la sugestile trimise de Agaton, papă a vechii Rome şi de acest sinod. Răspunsul a fost afirmativ pentru George şi epsicopii plecaţi ai patriarhatului Constantinopolului. „Am examinat toată forţa sugestilor trimise de sfinţia voastră de către Agaton, sfântul papă al vechii Romei şi de acest sinod şi am scrutinizat lucrările Părinţilor care sunt înmagazinate în patriarhatul meu şi am găsit că toată mărturiile sfinţilor părinţi care sunt conţinute în aceste sugestii sunt de acord şi nu diferă de Sfinţii Părinţi. Prin urmare, îmi dau aprobarea lor şi profesez ceea ce cred.” Textul de acord al episcopilor subiecţi ai Constantinopolului este: „noi, Domnul nostru acceptând învăţăturile sugestilor trimise sfinţiei voastre de Agaton, papă al vechii Rome şi a altor sugesti care au fost adoptate de sinodul sub care se află şi urmând sensul conţinut aici, profesăm şi credem în Domnul Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat, că există două naturi neconfuze, neschimbate, nedivizate şi două voinţe naturale şi două operaţii naturale. Toţi cei care au învăţat şi spun că există o voinţă şi o operaţie în Domnul Iisus Hristos îi anatematizăm. Patriarhul Macarie al Antiohiei a refuzat să fie de acord. „Nu spun că există două voinţe şi operaţii în *iconomia* întrupării Domnului Iisus Hristos, ci o voinţă şi o operaţie teandrică.” Patriarhul Macarie şi ucenicii lui, reprezentaţi de monoteliţi, şi-au prezentat poziţile lor în timpul sesiunilor cinci şi şase. Acţiuni împotriva patriarhului Macarie au început numai la sesiunea a unsprezecea şi au continuat în sesiunea a doisprezecea. La sesiunea a treisprezecea patriarhul Macarie a fost depus şi s-a condamnat monotelismul.
- „După ce am reconsiderat, după promisiunea pe care am făcut-o în faţa înălţimii voastre, scrisorile doctrinare ale lui Serghei, odată patriarh al acestui oraş protejat de Dumnezeu către Cirus, care era atunci episcop de Fasis şi lui Honoriu, odată papă a vechii Rome, la fel de bine ca şi scrisoarea lui Honoriu către Serghei, am găsit că aceste documente sunt destul de străine dogmelor apostolice, declaraţilor Sfintelor Sinoade şi tuturor părinţilor şi că ele urmează învăţăturile false ale ereticilor. Le respingem ca fiind otrăvitoare sufletului. Numele acelor oameni ale căror doctrine le respingem trebuie încredinţate de la Sfânta

Biserică a lui Dumnezeu; adică Serghei, episcop al acestui oraş imperial care a fost primul care a scris această doctrină lipsită de evlavie. Cel a lui Chir al Alexandriei, a lui Pyrrhus, Paul şi Petru care au murit ca episcopi ai acestui oraş şi au gândit la fel cu noi. Cel al lui Teodor, odată episcop de Faran, de trei ori binecuvântatul episcop Agaton, papă al vechii Rome, în sugestia sa către puternicul Împărat, respins din cauza că au fost orientaţi contrar credinţei noastre ortodoxe, dintre care toţi sunt subiectul anatemei. Prin aceasta ei vor fi excomunicaţi din Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, la fel cum a fost şi Honoriu care a fost papă al vechii Rome din cauza a ceea ce a găit scris lui de Serghei, că în toate aspectele el a urmat punctele sale de vedere şi a confirmat doctrinele lui. Am examinat scrisoarea sinodală a lui Sofronie de binecuvântată pomenire, la un anumit moment patriarh al Sfântului oraş al Ierusalimului şi am găsit în conformitate cu adevărata credinţă şi cu învăţăturile apostolice şi cu cele ale Părinţilor. Am primit-o astfel ca fiind ortodoxă şi demnă de salutat Sfintei şi Biserici apostolice şi am decretat că se cuvine ca numele lui să fie pus în dipticele Sfintelor Biserici."

- În lunga sa ediţie de credinţă Sindoul Ecumenic Şase se reafirmă Crezul de la Nicea, Crezul Sinodului Ecumenic al Doilea şi apoi se recită definiţia credinţei Sinodului de la Calcedon la care adaugă:
- „Definind toate acestea declarăm că în El există două voinţe naturale şi două operaţii naturale indivizibile, inconvertibile, inseparabile, neconfuze, după învăţăturile Sfinţilor Părinţi. Aceste două voinţe nu sunt contrare una alteia – după cum cred ereticii, ci voinţa sa umană urmează şi nu este rezistentă şi respingătoare, ci mai mult subiectul voinţei lui divine şi omnipotente. Căci se cuvenea ca carnea să fie mişcată dar să fie subiectul voinţei divine, după cum crede Atanasie. Apoi definiţia continuă concluzionând: „căci nu vom admite o singură operaţie naturală în Dumnezeu şi în creatură, la fel cum nu o exaltăm la esenţa divină care este creată şi nici nu aducem jos mărirea naturii divine unui loc care se cuvine creaturii. Recunoaştem minunile şi suferineţele ca fiind ale unei peroane. Păstrând neconfundarea şi indivizibilitatea, scurtăm această mărturisire, crezând că Domnul nostru Iisus Hristos este unul din Treime şi după întrupare Dumnezeu adevărat, spunem că naturile lui au răsărit în ipostasul lui în care a îndeplinit minuni şi a îndurat suferinţe, prin toată conversaţia lui *iconomică* – δι' ολης αύτού τής οίκονομκής άναστροφής – şi nu în aparenţă ci în faptă şi aceasta prin diferenţa naturii care trebuie cunoscută în aceiaşi Persoană, căci deşi sunt unite fiecare natură voieşte şi face lucruri cuvenite ei indivizibil şi fără confuzie. Prin urmare, mărturisim două voinţe şi două operaţii, care se potrivesc în El pentru mântuirea neamului omenesc."
- Afirmaţia finală a însemnat interdicţia scrierilor, compunerii, gândirii sau învăţăturii diferitelor credinţe. Pentru aceasta Sfântul Maxim a avut de suferit.
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-

• Capitolul şapte

•

• Sfântul Ioan Damaschinul

•

• Nu se cunosc multe despre viaţa Sfântului Ioan Damaschinul. Biografiile cunoscute nouă au fost compuse mai târziu – numai în secolul al unsprezecelea – şi este greu să alegem ceea ce este autentic şi indiscutabil. Sfântul Ioan a fost un nativ al Damascului şi a fost născut într-o familie bogată mansur – numele însemnă „cel victorios.” El a fost născut la finele secolului al şaptelea. Anul exact nu poate fi determinat – cărturarii diferă în stabilirea anului naşterii sale în jurul lui 645 către 675. Bunicul şi tatăl Sfântului Ioan Damaschinul au avut slujbe imperiale, mai întâi sub bizantini şi apoi după 636 sub conducătorii arabi ai Damascului. Tatăl său, Serghei (Ibn-Serjun) a slujit în palatul califului ca şi „mare logotet.” Sfântul Ioan a primit o educaţie bună. După povestire, a studiat cu Cosma Melodul care mai târziu a devenit episcop de Maiuma şi cu un alt Cosma care a fost un prizonier răscumpărat din Sicilia. Interesele teologice s-au deşteptat în el destul de timpuriu.

• Sfântul Ioan i-a urmat tatălui său ca şi logotet la calif. Nu ştim exact când Sfântul Ioan a părăsit palatul şi a intrat în mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim. Se poate presupune că aceasta a avut loc mai înainte de începutul controversei iconoclaste. Adresele remarcabile ale Sfântului Ioan în apărarea sfintelor icoane i-au atras o atenţie universală.

• Biografile Sfântului Ioan vorbesc de persecuţie şi calomnie împotriva lui la palatul califului, de o pedeapsă crudă şi de o vindecare miraculoasă. În mănăstire a dus o viaţă strictă, retrasă de smerenie şi ascultare – acest lucru este descris într-o binecunoscută poveste biografică. Aici Sfântul Ioan a scris mult, răspunzând cu agerime temelor teologice ale zilei şi în acelaşi timp a compus psalmi. După cum a indicat chiar el, a fost hirotonit preot de patriarhul Ioan V (705-735) al Ierusalimului – în orice caz nu mai înainte de 734. Nu a stat în Ierusalim destul de mult. Nu ştim când a murit Sfântul Ioan cu exacitate. Există evidenţe care indică că a murit mai înainte de Sindoul Iconoclast din 754. Data morţii sale este calculată între 749-750.

•

• Scrierile Sfântului Ioan Damaschinul

•

• Locul Sfântului Ioan Damachinul în istoria teologiei este determinat de lucrările lui de o natură sistematică. *Fântâna cunoştinţei* care îi este dedicată lui Cosma de Maiuma – πηγή γνώσεως, este o colecţie dogmatică care constă din trei părţi neegale. Prima, „capitolele filosofice” sau dialectica [*Dialectica*] a fost compusă în stilul lui Aristotel – a se vedea interpretările lui Porfirie şi Amonius Sacas. Aici Sfântul Ioan discută definiţile conceptelor primare. În acelaşi timp este un fel de teologie naturală, „cunoaştere a ceea ce există.” A doua parte a *Fântânii cunoştinţei* Sfântului Ioan este intitulată *Pe scurt despre erezii.* Este un fel de listă a ereziilor şi deziluzilor, aproximativ o sută şi trei, compuse în special din surse literare – începând cu *Fanarionul* lui Epifanie. Textele citate despre deziluzile mesalienilor şi citatele din Filon despre esenţă şi ipostas sunt interesante. Acest fel de schiţă ereziologică se termină cu o mărturisire teologică de credinţă. A treia parte a *Fântânii cunoştinţei* Sfântului Ioan este *Ektesis* sau *Expunerea credinţei ortodoxe.* Este un sistem experimental. Materialul a fost colectat destul de egal şi multe din articolele de credinţă nu sunt abordate – de exemplu nu există nici o secţiune specială despre Biserică. În expunerea lui nu există o ordine strictă.

Sfântul Ioan are cel mai multe de spus despre temele hristologice. Se resimte că ele au fost topici urgente şi perturbatoare destul de recent.

- În *Expunere a credinţei ortodoxe* Sfântul Ioan Damaschinul urmează destul de literal, părinţilor de mai înainte, în special pe Sfântul Grigorie de Nazinaz şi pe „marele Dionisie.” Mai puţin frecvent dar încă folosiţi sunt capadocienii, Sfântul Chiril şi Leonţiu al Bizanţului. El se referă la alţi părinţi destul de rar. Între părinţii latini el îl menţionează pe papa Leon. Nu se referă la scriitori pre-niceieni.
- Sfântul Ioan Damaschinul nu are nici o pretenţie de independenţă. Din contră, el încearcă să exprime opinii ale credinţei general acceptate. În acelaşi timp el investighează liber şi creativ tradiţia teologică şi distinge între ceea ce este primar şi ceea ce este secundar. Nu intră în argumente discutabile, dar nici nu ascunde problemele. În filosofie Sfântul Ioan Damaschinul se bazează pe Aristotel dar este mai mult un ecclectic. În mai multe cazuri este mai mult un platonist în special prin influenţa autorităţilor patrsitice ca Sfântul Grigorie de Nazinanz şi Pseudo-Dionisie.
- Influenţa codului lui dogmatic – acest cuvânt este mai acurat decât un sistem – a fost mare în estul grecesc şi în vestul latin, deşi Sfântul Ioan nu a avut nici un succesor creativ în Bizanţ. *Expunere a credinţei ortodoxe* a fost tradusă în siriacă, arabică, armeniană, bulgară veche sau slavonă, gregoriană şi latină. Traducerea latină a fost realizată numai în secolul al doisprezecelea la instrucţile papei Eugeniu III (1150) şi această traducere grea a fost folosită de Petru Lombardul şi de Toma de Aquino. Traducerile slavone au fost făcute în secolul al zecelea. Traducerea arabică ar fi putut fi făcută în timpul vieţii Sfântului Ioan.
- Între scrierile lui dogmatice cu un conţinut personal şi cu o natură polemică, trebuie să menţionăm mai întâi de toate *Discursuri împotriva iconoclaştilor.* Există trei discursuri şi ele au fost scrise între 726 şi 730. Sfântul Ioan Damaschinul îşi susţine argumnentele teologice cu o colecţie a mărturiilor patristice şi alte evidenţe.
- Cartea Sfântului Ioan *Împotriva iacobiţilor* – cunoscută în două mărturii – este de interes. Ataşate de ea sunt un număr de schiţe polemice individuale şi polemice ale monofiziţilor, monoteliţilor şi maniheilor.
- Este necesar să notăm celebra colecţie de *Comparaţii sacre* [Sacra paralela]. Este un cod de texte şi dictoane patristice la diferite probleme de credinţă şi evlavie, organizate într-o ordine alfabetică pe subiecte. Tot materialul a fost organizat sistematic în trei secţiuni: *Despre Dumnezeu; Despre om* şi *Despre virtuţi şi vicii.* Copii de manuscris al acestei ediţii originale au fost păstrate. Acestea ar putea fi atribuite Sfântului Ioan Damaschinul. După aceasta colecţia lui a fost subeictul relucrării de mai multe ori.
- Lucrările Sfântului Ioan Damaschinul ca psalmist cer o atenţie specială. Chiar şi Teofan l-a numit „valul de aur” – „chrysorrhoas” – „din cauza abundenţei în El a harului Duhului Sfânt, care curge în cuvinte şi viaţă.” Este dificil să determinăm precis volumul psalmodiei Sfântului Ioan. Este cu greu posibil să determinăm compoziţia *Octoihului* ca lucrarea lui personală – este munca unui anumit număr de generaţii, la care a participat şi Sfântul Ioan Damaschinul. Unii cred că el a pus ordinea servicilor la un plan definit. Dogmatica de duminica probabil că îi aparţine, la fel ca şi canoanele de duminica, care în conţinut sunt hristologice. Ar trebui menţionat şi slujba de paşti în special – ca întreg, nu numai canonul – şi un număr de canoane pentru sărbători – Crăciun, Bobozează, Schimbareala faţă, Înalţarea, Bunevestire, Adormirea etc. În adăugare mai există şi celebrele sale ode de înmormântare.
- Odată cu Sfântul Ioan Damaschinul şi cu Cosma de Maiuma, influenţa Sfântului Grigorie de Nazianz este foarte perceptibilă. De exemplu, a se vedea *scolia* compusă de Cosma

poeziei Sfântului Grigorie. Influenţa sfântului Ioan în poezia liturgică estică a fost decisivă şi ea s-a resimţit şi în vestul latin.

- Sfântul Ioan Damaschinul s-a angajat în lucrarea exegetică destul de puţin. El a scris un comentariu lipsit de originalitate *Comentariu la Epistolele Sfântului Pavel,* un comentariu folosit de oameni ai bisericii de mai apoi şi de teologi inclusiv Teofilact al Bulgariei. Unele predici au fost păstrate, între care unele ale sărbătorilor Bunevestiri şi Schimbării la Faţă care sunt extrem de interesante. Ar fi encesar să notăm un număt de articole individuale care au un conţinut ascetic şi etic. Autenticitatea lucări intitulate *Varlaam şi Ioasaf* au fost discutate pe larg. Deşi anumiţi cărturari sunt convinşi că este lucrarea Sfântului Ioan, este încă posibil să nu fie încă autentică şi ar fi putut fi compusă în mijlocul secolului al şaptelea în mănăstirea Sfântul Sava de un anumit Ioan.
-

• Sistemul teologic al Sfântului Ioan

•

- Ca teolog Sfântul Ioan Damaschinul a fost un colector de materiale patristice. În Părinţi el a văzut învăţători „inspiraţi de Dumnezeu” şi pastori „purtători de Dumnezeu.” Între ei nu poate exista nici o contradicţie: „un părinte nu luptă împotriva părinţilor, căci toţi dintre ei sunt părtaşi ai Duhului Sfânt.” Sfântul Ioan Damaschinul nu a colectat opinile personale ale părinţilor ci *tradiţia patristică.*” O opinie individuală nu este o lege pentru Biserică, scrie el şi apoi îl repetă pe Sfântul Grigorie de Nazianz: o vrabie nu face o vară. O tradiţie a bisericii nu poate depăşii tradiţia bisericii de la un capăt la altul.”
- Sfântul Ioan este aproape de capadocieni şi de *corpus areopagiticum.* În hristologie îl repetă pe „Leonţiu al Bizanţului” şi Sfântul Maxim Mărturisitorul. Legătura cu capadocienii şi cu „marele Dionisie” este proclamată mai întâi în formularea problemei cunoaşterii lui Dumnezeu în capitolele *Expoziţiei credinţei ortodoxe.* Sfântul Ioan începe cu o mărturisire a inscrutabilităţii Dumnezeirii şi limizează inchizivitatea teologică la „limitele veşnice,” limitele Revelaţiei şi „tradiţiei lui Dumnezeu.” Nu tot ceea ce poate fi cunoscut poate fi exprimat cu uşurinţă. Adevărul existenţei lui Dumnezeu are o evidenţă naturală şi imutabilă şi este înţeles din examinarea lumii. Ceea ce este Dumnezeu „în esenţă şi în natură” este incomprehensibil şi incognoscibil. Din contră, putem percepe cu o anumită evidenţă ceea ce nu este Dumnezeu. Mai întâi, sunt posibile definiţile negative. „Prin negaţia a toate” spusă despre creaţia unui lucru este comprehensibilă: „nelimitarea şi imposibilitatea de a fi pătruns.” În al doilea rând, există cunoaşterea a ceea ce nu este esenţa lui Dumnezeu, ci „se referă la nautră.” Aşa sunt definiţile lui Dumnezeu ca Înţelept şi Bun. Numele pozitive de acest fel semnifică pe Dumnezeu ca autor al toate în revelaţia Sa creativă faţă de lume şi acestea sunt o distincţie între teologia apofatică şi cea catafatică. Catafatic, putem vorbii numai de acţiunile lui Dumnezeu sau „energii” având în vedere că forma catafatică nu ascunde înţelesul apofatic. Gândirea teologică catafatică trebuie să se bazeze şi ea pe mărturia directă a revelaţiei.
- În mărturia lui despre doctrina Treimii Sfântul Ioan din nou repetă pe capadocieni şi cel mai mult pe Sfântul Grigorie de Nazianz. El accentuază inefabilitatea şi imposibilitatea cunoaşterii tainei Treimii. „Credeţi că Dumnezeu are trei ipostase. Dar cum? El este mai presus de orice „cum.” Dumnezeu este inscrutabil. Nu spuneţi: cum este Treimea o Treime, căci Treimea nu poate fi analizată.” Este imposibil să vorbim de o imagine potrivită sau de un exemplu pentru comparaţie. „Există o unitate şi o Treime – a fost şi v-a fi veşnic. Prin credinţă este cunoscută şi venerată – prin credinţă şi nu prin investigaţie, sau demonstraţie. Cu cât este

mai mult investigată, cu atât mai puţin cunoscută, cu cât se iscă mai multă curiozitate cu atât mai mult se ascunde.”

- Aceasta nu însemnă că adevărul unităţii divine este indistinct sau surd pentru raţiune. Din contră, în revelaţia treimică sunt rezolvate contradicţiile gândirii naturale care oscilează constat între politeimsul păgân şi monoteimsul stagnant al evreilor. Antinomia este mutată în sinteză: „din doctrina evreilor reiese Unitatea naturii, din elinism reise diferenţa ipsotaselor.” Urmând capadocienilor, Sfântul Ioan Damaschinul vorbeşte mai mult de diferenţa ipostaselor. În fiinţa singură a lui Dumnezeu cele trei ipostase sunt unite fără amestecare; ele sunt separate inseparabil – în aceasta constă taina. În aceasta constă diferenţa incomensurabilă între existenţa divină şi creaţie.
- În existenţa creată noi dintr-o dată vedem realitatea diferenţei ipostaselor sau „indivizinilor”; şi apoi „cu mintea şi gândirea” percepem comunalitate, legătură şi unitate. Căci în lume există numai indivizibile, indivizi şi ipostase şi ceea ce este comun şi care nu există prin sine, ci numai în mai mulţi. Aceasta se bazează pe Aristotel. Prin urmare aici mergem înapoi la aceea ce este secundar în comun, aruncând identicul, caracteristicile repetate sau trăsăturile. În alte cuvinte, creaţia în domeniul multiplicităţii, în care descoperim comunul, similarul, identicul, unitul cu minţile noastre şi prin reflecţie. Este o regiune a unei existenţe separate, o regiune a numărului în sensul strict al cuvântului: doi, trei mai mulţi.
- Despre Dumnezeu trebuie să vorbim diferit. Dumnezeu este unul în esenţă şi se descoperă ca unul. Credem într-un singur Dumnezeu: un singur început, o singură esenţă, o sinugră putere, o singură forţă, o singură voinţă, o sinugură acţiune, o singură împărăţie. Percepem unitatea lui Dumnezeu dintr-o dată şi în realitate. „Ştim de un Dumnezeu dar cu gândirea înţelegem diferenţa de caracteristici în dumnezeire” – adică diferenţa în proprietăţile ipostatice. Într-un singur Dumnezeu „înţelegem” diferenţele trinitare, Tri-unitatea ipostaselor. Venim *la ipostas*, dar nu venim la ele, venim mental la ele, nu ca la „indivizi” separaţi sau „indivizibili” ci inseparabil, „chipuri neamestecate ale existenţei veşnice.” Distingem ipostasele *numai în gândire* (numai în „reflecţie intelectuală” – έπίνοια), dar aceasta nu micşorează ireductibilitatea lor ontologică. Cuvântul έπίνοια însemnă acelaşi lucru în gândirea Sfântului Ioan Damaschinul la fel ca şi în gândirea capadocienilor: mai întâi o „anumită reflecţie şi o intensificare care simplifică şi clarifică integralul şi percepţia nedivizată precum şi cunoaşterea lucrului” care descoperă complexitate şi varitate în ceea ce la început părea simţurilor simplu. Varitatea există cu adevărat. Din Unitate *coborâm* la Tri-unitate. Tri-Unitatea este în întregime reală, dar reală într-un fel diferit din toată multiplicitatea în indivizibilitatea unei singure fiinţe. „În Treimea Sfântă şi cea mai înaltă, comunalitatea şi unitatea sunt percepute în fapt actual şi nu în meditaţie din cauza coeternităţii persoanelor şi din cauza identităţii esenţei lor, acţiunii şi voinţei, din cauza unanimităţii gândirii şi a identităţii puterii şi energiei. Nu spun „asemănare” ci „identitate.” Există o esenţă, o bunătate, o forţă, o putere. Una şi aceiaşi. Nu trei care sunt similare una alteia, ci una şi aceiaşi mişcare a trei ipostase – μία καί ή αύτή. Fiecare este unită cu celelalte cu nimic mai puţin decât cu sine.”
- Prin urmare distincţia este *numai gândire* – distincţia nu trece peste separaţie. Este o separaţie inseparabilă, căci Ipostasele lui Dumnzeu nu sunt similare, ci *identice în esenţă.* Nu este comunalitatea trăsăturilor şi a caractristicilor cea care le uneşte, ca şi cum comunalitatea trăsăutrilor şi a cracteristicilor uneşte ipostasele create într-o singură formă. Din contră, diferenţa de trăsături sau „particularităţi” nu face decât să marcheze tri-unitatea „formelor de existenţă” incomesurabile şi ireductibile în unitatea esenţială a vieţii divine. Dumnezeu este o „singură esenţă simplă în trei ipostase complete, mai presus şi deasupra oricătrei perfecţiuni.”

Unitatea divină nu este compusă din ipostase, dar constă în trei ipostase, este în Trei *şi este Trei.* Fiecare din cele trei are un „ipostas complet”; adică, o plinătate completă a existenţei, la fel cum orice piatră este „completă” şi nu este o simplă parte a unui aspect. „Numim ipostasele complete pentru a nu introduce complexitate în Unitatea divină, căci compunerea este începutul discordiei” – compoziţia nu va oferi o soliditate actuală, continuitate şi unitate.” „Din nou spunem,” continuă Sfântul Ioan că cele „trei ipostase sunt *situate unul în altul reciproc.”*

- Dumnezeirea singur nu contrară doar din ipostase, dar nici nu se împarte în ipostase, pentru ca toată *plinătatea naturii divine este conţinută egal şi identic* în toate şi în fiecare. „Particularităţile” distinctive nu au o natură „accidentală” ca în cazul indivizilor creaţi. „Dumnezeirea este indivizibilă în diviziune”; şi ceea ce este comun în ceea ce este divizat este inerent în ele „individual şi unit.” Tatăl este lumină, Fiul este lumină, Duhul Sfânt este lumină; dar lumina întreit strălucitoare este una. Dumnezeu este unul şi nu trei. Domnul este unul – Sfânta Treime. Consubstanţialitate însemnă tocmai această identitate concretă a esenţei – nu o comunalitate abstractă, ci identitate. Căci „originea” celui de al Doilea şi al Treilea ipostas din primul nu introduce nici o diviziune sau distribuţie, căci în Treime nu există nici o fluctuaţie. Sfântul Ioan Damaschiul repetă constant cuvântul „lipsă de fluctuaţie” –άρρευτος. Tatăl nu găseşte expresie sau se extinde în Fiul şi Duhul. Tot ce are Tatăl au şi Fiul şi Duhul, în timp ce făcând abstracţie de sine de la diferenţele ipostatice incomensurabile. “Ipostasele locuiesc şi sunt stabilite unul în altul.” Ele sunt permenante şi nu pot fi mutate unul din altul. Ele sunt acomodate într-unul “fără nici o distrugere sau amestecare sau contopire.”
- Ipostasele diferă în ceea ce nu poate privi esenţa căci după cum ne reaminteşte Sfântul Ioan constat, “toată natura divină se găseşte în toate ipostasele – toate în Tatăl, toate în Fiul şi toate în Duhul Sfânt.” Numele Tatălui, Fiului şi a Duhului Sfânt semnifică forma existenţei şi forma relaţiilor reciproce ale ipostaselor. Ce semnifică aceste “relaţii”? Ca opuse relaţilor între ipostasele create, a căror existenţă nu presupune o situaţie în care ele sunt în relaţii definite una cu alta, ipostasele divine nu sunt distinse una de alta decât prin “particularităţile” corelative. Aceste trăsături, caracteristici sau “particularităţi” care nu sunt “accidentale.” Ele coincid cu existenţa ipostaselor. Ipostasele divine au o natură inseparabil identică – nu aceiaşi natură.
- Taina vieţii divine este descoperită în “relaţile” trinitare – *singurătatea ar fi lipsită de iubire,* o temă pe care Richard de Sfântul Victor o v-a pleua şi dezvolta, deşi într-un context *filioque.* Sfântul Ioan Damaschinul nu dezvoltă această gândire şi în general nu intră într-o expunere speculativă a gândirii. El se limitează la o repetiţie a concluzilor patristice timpuri. “Prin cuvântul Domnului au fost stabilite cerurile…” τώ λόγώ τού κυρίου οί ούρανοί έστερεώθησαν καί τώ πνεύματι τού στόματος αύτού ή δύναμις αύτών. Această linie din *Psalmi* [32: 6 în *Septuaginta*] şi în alte texte similare, au fost de mai multe ori obiectul interpretării trinitare la părinţii estici mai înainte de Sfântul Ioan Damaschinul. Aceasta este legată de o trăsătură tipică a noţiunii estice a relaţiei între ipostasele al doilea şi al treilea: ca Logos şi naştere, Fiul şi Duhul Sfânt originează din Tatăl “unit” – άμα, “co-originat” din El ξυμπροείσι.
- În acest sens forma estică a reprezentării diferă substanţial de cea vestică – analogia cu sufletul uman, de exemplu, în gândirea trinitară a lui Augustin. Pentru est forma antică a reprezentării tainei Treimii a rămas tipică – a început cu contemplarea Primului Ipostas ca şi început singur şi sursă a dumnezeirii. În vestul latin un tip de idee diferit, pentru care este caracteristic de a începe cu contemplaţia „naturii” generale a Dumnezeirii a fost menţinută de la Augustin. Sfântul Ioan Damaschinul aparţine în întregime tradiţiei estice. Dacă el spune că din teologie începem din Uniatate pentru a ajunge la Tri-Unitate sau Treime, aceasta nu

însemnă că începem prin contemplarea unei „naturi” comune. Însemnă recunoaşterea Tatălui în Dumnezeu. De aici, Tatăl Unuia Născut Fiu şi începutul Duhului Sfânt care purcede din veşnicia Fiului. „Credem într-un singur Dumnezeu” – aceasta însemnă în singur Dumnezeue Tatăl.

- Fiul şi Duhul sunt anumite „energii” ipostatice ale Tatălui şi originează – sau mai acurat, *„co-originează”* – din Tatăl. Ele co-originează, dar într-un astfel de fel că naşterea Fiului este mai întâi tainică şi incomprehensibilă. Există un anumit fel de „condiţie, de a îi place lui Dumnezeu pentru co-originea Duhului însoţitor, *„care purcede prin Fiul şi se odihneşte în El*” – άναπαυνόμενον. Există o ordine tainică care îi place lui Dumnezeu – τάξις – a ipostaselor divine, care este semnificată şi schimbată de ordinea numelor şi care nu mai permite nici un aranjament. Nu în acest sens trebuie înţelese cuvintele celebre ale Sfântului Ioan Damschinul. “Unitatea, mişcându-se din veşnicie la dualitate s-a oprit în Treime. Aceasta este ceea ce avem – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt.”
- Tatăl, ca numele Primului ipostas, indică relaţia Sa cu al doilea – şi numai cu al doilea căci trebuie să adăugăm că “paternitatea” şi “filiaţiunea” sunt corelative. Fiul nu îl purcede pe Duhul Sfânt. “Duhul Sfânt nu este Fiul Tatălui, ci Duhul Tatălui, *purcezând* de la Tatăl.” Duhul Sfânt îşi are existenţa din Tatăl “nu din chipul naşterii, ci *după chipul procesiunii,”* deşi pentru doi diferenţa între chipul naşterii şi procesiunii este vagă. În orice caz, numele Tatălui se referă la Primul Ipostas ca fiind începutul celui de al doilea. În acelaşi timp Sfântul Ioan Damaschinul, urmând Sfântului Grigorie de Nazianz, numeşte primul ipostas “nenăscut” cu scopul de a arăta lipsa lăuntrică a Tatălui de început – faptul că Tatăl este *primul* şi începutul Ipostasului, “începutul dumnezeirii,” “singura” şi cauza de “pre-început” a vieţii divine, rădăcina şi sursa Dumnezeirii.
- Fără început Tatăl este începutul – “fără de început”; adică începutul extra-temporal şi extern al “coeternilor” – Ipostasele al doilea şi al Treilea. Numai Tatăl este începutul sau cauza “naturală” în viaţa Treimii. “Fiul nu este numit o cauză,” căci El este din Tatăl. Numele primar al celui de al doilea ipostas este Fiul şi corespondent proprietăţii ipostatică este naşterea, naşterea afară din timp şi fără început, naştere “din natura Tatălui” – adică, “acţiunea productivităţii naturale” a dumnezeirii. Ca o “acţiune a naturii” Sfântul Ioan urmând restului părinţilor antici, contrastează naşterea cu creaţia, un “act al voinţei” sau al dorinţei. Naşterea divină este fără început sau sfârşit – este mai înaltă decât orice schimbare sau origine. Nu există nimic creat, nimic mai întâi, nimic al doilea, nimic de tipul relaţiei “stăpân-sclav” în Sfânta Treime. Fiul este sfatul, înţelepciunea şi puterea Tatălui. Nu mai există nici un alt Logos, Înţelepciune, Putere sau Voinţă în Tatăl pe lângă Fiul. Fiul este *chipul* Tatălui, un chip viu, “natural,” identic “prin natură.” El este ca şi Tatăl în toate şi identic cu El în toate – el poartă pe tot Dumnezeul în El.”
- Pentru Sfântul Ioan Damaschinul numele de Duh Sfânt indică mai mult un fel de respiraţie divină – πνεύμα din πνείν – decât duhovnicie. În acest înţeles există un anumit nume al celui de al treilea ipostas. Duhul Sfânt *purcede din* Tatăl – έκπορεύται. Tatăl „proiectează” Duhul – προβάλλει şi este „proiectatorul” – προβλεύς, πηγή προβλητική – în timp ce Duhul Sfânt este proiecţia – πρόβλημα. În mărturisirea Sfântului Ioan, Duhul Sfânt purcede *de la Tatăl* – έκ τού πατρός, dar prin Fiul δι’ ύιου. Duhul Sfânt, după cum îl defineşte Sfântul Iaon, este forţa Tatălui şi descopere dumnezeirea ascunsă, *care purcede din Tatăl prin Fiul,* din câte ştie El.” Este cu greu orice îndoială aici că Sfântul Ioan Damaschinul are în minte numai pogorârea sau misiunea temporală a Duhului Sfânt în lume pentru revelaţia şi iluminarea creaturilor. Duhul Sfânt este “forţa Tatălui care proclamă dumnezeirea ascunsă.” Numai în revelaţie este Duhul

Tatălui. În explicaţia sa la Treime de trei ori iluminată Sfântul Ioan Damaschinul spune direct: *“Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul, dar nu filial.”* În cartea sa *Împotriva maniheilor* Sfântul Ioan scrie: “Tatăl există veşnic, avându-şi Logosul din Sine şi prin Logos pe Duhul Sfânt, *care purcede din El.”* În acelaşi timp, această “mediere” tainică a Fiului în procesiunea întra-trinitară veşnică a Duhului din Tatăl “prin Fiul” susţinută de Sfântul Iaon, nu este în nici un caz echivalentă cu acea “cauză” prin care Tatăl este începutul existenţei ipsotatice a Duhului Sfânt. Astfel că orice noţiune despre “co-cauzarea” “prin Fiul” este exclusă. “De Duhul Sfânt spunem că este *din Tatăl* şi îl numim Duhul Tatălui, *dar nu spunem că Duhul este din Fiul.”* Profesăm că El ni s-a descoperit şi ni s-a dat prin Fiul” [*Evanghelia Sfântului Ioan* 20, 22]. “Duhul Sfânt este Duhul Fiului, nu din El, ci ca prin El, purcezând din Tatăl. Căci singurul autor, singurul Cauzator este – μόμος αίτιος – singur Tatăl.”

- Sfântul Ioan Damaschiunul distinge cu grijă între έκ şi διά şi din δία el nu compromite nici un factor cauzal. “Prin Fiul” se exprimă o relaţie complet specială între ipostasul al doilea şi al treilea – un fel de “mediere” a Fiului ca “începând” din ordinea Sfintei Treimi, ca un al doilea mai înainte de al treilea.” Duhul Sfânt este din Tatăl, Duhul este din Fiul *dar nu din Fiul.* Duhul este Duhul gurii lui Dumnezeu, proclamtorul Logosului. Duhul Sfânt este un chip al Fiului, la fel cum Fiul este un chip al Tatălui. Aceasta înssemnă că Logosul este descoperit în Duhul Sfânt la fel cum Tatăl este descoperit în Logos. Logosul este crainicul minţii şi Duhul Sfânt este discernerea Logosului. Duhul Sfânt, *care purcede din Tatăl*, se odihneşte în Fiul ca şi putere de manifestare. Vorbind de aparenţă, de “trecerea” şi de “iluminarea” Duhului Sfânt prin Fiul, părinţii secolului al patrulea şi al cincilea au descoperit şi au afirmat mai înainte adevărul consubstanţialităţii treimice şi de cea mai genuină unitate veşnică a Duhului Sfânt cu Logosul şi Tatăl. Prin urmare, nu trebuie să ne limităm *“prin Fiul”* numai la faptul pogorârii Duhului Sfânt în timp la creaţie.
- În acest sens, doctrina capadocienilor; a Sfântului Grigorie de Nyssa în particular, este cât se poate de semnificativă. Sfântul Grigorie de Nyssa arată direct la trăsătura distinctivă a celui de la Treilea Ipostas prin faptul că Fiul “originează direct din Tatăl,” în timp ce Duhul Sfânt vine “din primul cu mediere – “prin” – Unul care a devenit de la Tatăl direct. Această “mediere” – ή τού ίκού μεσιτεία – păstrează unicitatea, „Unul Născut” a Fiului. După Sfântul Grigorie de Nyssa, Duhul Sfânt originează din Tatăl în acelaşi fel ca şi Unul Născut, dar originează prin *Fiul*, ca o lumină care străluceşte printr-o lumină născută care în schimb „are motivul ipostasului din lumina prototipică.” Sfântul Ioan Damaschinul se ataşează direct de aceste cuvinte ale Sfântului Grigorie de Nyssa. El repetă noţiunea acestuia din urmă a Duhului Sfânt ca „mijlocul” sau cea ce „leagă” pe Tatăl de Fiul: Duhul Sfânt este „mijlocul între ceea ce este născut şi nenenăscut” şi prin Fiul şi Duhul Sfânt este unit – sau ataşat – Tatălui, în cuvintele sfântului Vasile. Sfântul Maxim se exprimă în acelaşi fel: Duhul Sfânt „purcede inefabil în esenţă din Tatăl prin Fiul.” După Sfântul Ioan Damaschinul, patriarhul Tarasie s-a exprimat în acelaşi fel în sinodiconul lui care a fost adoptat la Sindoul Ecumenic Şapte: „cred în Duhul Sfânt, Domnul Dătătorul vieţii, *care purcede din Tatăl prin Fiul.”* Sfântul Ioan Damaschinul a fost numai exponentul unei tradiţii estice comune. Cu el, probabil, „prin Fiul” s-a obţinut un înţeles adiţional unui contrast intenţional latinului *filioque* care a avut – încă din timpul lui Augustin – o nuanţă cauzativă, motivul co-cauzalităţii Fiului.
- În est, din contră, teologii au accentuat întotdeuna simplitatea completă a „începutului” şi a „cauzei” Sfintei Treimi. Aceasta este Ipostasul Proto-sursă a Tatălui, „sursa proiectoare şi purcezătoare,” după Sfântul Ioan Damaschinul. De aici, co-egalitatea Fiului şi a Duhului Sfânt ca ipostase care „originează” veşnic dintr-o singură non-fiinţă – într-un astfel de fel că ordinea

ipostaselor descoperită de Dumnezeu nu este schimbată şi Duhul Sfânt este cunoscut „în locul al Treilea.” Duhul Sfânt purcede prin Fiul. Aceasta însemnă că procesiunea este bineplăcută lui Dumnezeu şi mai „presupune” naşterea veşnică a Fiului. Ordinea *iconomică* a revelaţiei, încoronată de apariţia Duhului Sfânt, reproduce şi reflectă ordinea ontologică a vieţii Treimii, în care Duhul Sfânt purcede ca şi un fel de strălucrire care descoperă bunătatea ascunsă a Tatălui şi care proclamă Logosul.

- Această ordine şi legătură sunt indisputabil clare în forma primară a Logosului sau Cuvântului şi a Suflării: Cuvântul şi Suflarea sunt combinate, dar suflarea este de dragul Cuvântului, adică *„prin Cuvântul.”* În ordinea revelaţiei Duhul Sfânt este „forţa care umple.” Duhul Sfânt nu este o forţă scundară, ci Domnul dătător de viaţă, Duhul care domină, Domnul atoate-plinitor şi atotputernic, Creatorul, Împlinitorul şi Cel Atotputernic, „care a creat şi a adus totul prin Sine,” Cel care ilumineză şi care păzeşte. Duhul Sfânt completează ceea ce este creat de Logosul care dă Viaţă, căci *El este viaţa.*
- Sfântul Ioan Damachinul vorbeşte puţin dar fragmentar despre creaţie. Urmând părinţilor antici, Sfântul Ioan defineşte creaţia ca un act al voinţei lui Dumnezeu care a adus în existenţă ceea ce nu a existat şi care a ţinut în existenţă ceea ce a fost creat. Dumnezeu crează prin gândire şi această gândire, împlinită în Logosul şi în Duhul Sfânt devine faptă. Acest lucru este luat literal din Sfântul Grigorie de Nazianz. Motivul pentru creaţie – din cauză că este posibil să vorbim despre raţiunea creativităţii divine – stă în bunătatea lui Dumnezeu, care a voit să origineze ceva care să poată comunica cu Dumnezeu. Chipurile şi planurile care pot fi împlinite de Dumnezeu – *„icoane”* şi „paradigme” – au existat în El de la început. Acesta este „sfatul cel veşnic al lui Dumnezeu” despre lume, care este fără început şi neschimbat. Aceasta sunt chipurile lui Dumnezeue despre toate. Sfântul Ioan Damaschinul se referă direct la *corpus areopagiticum* dar nu insistă în detaliu în ceea ce priveşte lucrurile legate de prototipurile divine.
- Urmând Sfântului Grigorie de Nazinaz, el presupune că crearea îngerilor a avut loc mai înainte de crearea omului. Îngerii sunt şi ei creaţi după chipul lui Dumnezeu. „Numai singur Creatorul ştie despre apariţia şi definiţia acestei esenţe.” Îngerii sunt incorporali, dar această definiţie nu face decât să ni-i opună nouă, căci în timp ce totul este comparat cu Dumnezeu totul este corporal şi material. Numai Dumnezeu este incorporal. Sfântul Ioan Damaschinul vorbeşte pe scurt de îngeri, repetându-l pe Sfântul Grigorie de Nazinaz mai mult decât *corpus areopagiticum.* Îngerii au fost creaţi prin logosul şi au ajuns la desăvârşire prin Duhul care l-a dat iluminare prin har.
- Dumnezeu a creat omul după chipul şi asemănarea Sa din două naturi – cea raţională şi cea senzuală – un fel de „legătură” între vizibil şi invizibil, ca un fel de microcosmos. Omul este chipul lui Dumnezeu „prin imitaţie.” Mintea şi Libertatea sunt chipurile lui Dumnezeu şi urcuşul în virtute semnifică asemănare. Dumnezeu îşi oferă propriul chip şi propria suflare omului, dar omul nu păstrază acest dar în cădere. Dumnezeu vine jos să primească natura noastră „săracă şi slabă” cu scopul de a ne curăţi şi a ne elibera de decădere şi ne face să comunicăm cu divinitatea Lui.”
- În creaţie Dumnezeu i-a dat omului nu numai existenţă, ci a şi binecuvântat existenţa. El a îmbrăcat umanitatea cu har şi i-a dat dreptul şi capacitatea de a intra în unitate continuă cu Dumnezeu prin propria lui voie. El l-a creat pe om ca un fel de „nou înger” pentru a domnii peste ceea ce este pământesc şi pentru a se muta spre ceea ce este ceresc. „El l-a îndumnezeit prin gravitaţie în spre Dumnezeu – aceasta este ceea ce constituie ţelul tainei – îndumnezeit prin comuniune cu iluminarea divină, nu schimbat în esenţa lui Dumnezeu.” Omul primordial a

fost aşezat în rai şi într-un paradis îndoit: corporal, omul a locuit într-un loc sublim şi divin, în timp ce în sufletul său a locuit într-un loc incomparabil mai sublim şi mai înălţător, având ca lăcaş pe Dumnezeu, care locuia în El. Omul a fost creat în nestricăciune, *apatia*, nemurire, pentru o viaţă egală cu cea a îngerilor – adică o viaţă de contemplare continuă şi de mărire neîncetată a Creatorului. Omul primordial a trebuit să asimileze tot ceea ce i s-a dat prin libertate, căci este virtute numai ceea ce este involuntar şi neobligatoriu.

- Începutul răului constă în voinţa şi libertatea omului – nu în natură, ci în voinţă. Păcatul, răul sau viciul sunt ceva antinaturale, dar trăite virtuos se conformează naturii. Căderea a zguduit natura omului. Întorcându-se de la Dumnezeu, omul gravizează spre partea materiei – în cele din urmă, omul este un loc „de mijloc" între Dumnezeu şi materie. Aruncându-se în materie, omul devine imoral şi cade în patimi şi pătimire. Omul a fost creat în castitate şi de la început castitatea a fost implementată în natura omului – „castitatea a locuit în rai." Dacă omul nu ar fi căzut, Dumnezeu „putea multiplica rasa umană printr-o altă metodă," nu prin unirea conjugală şi nu prin naştere, după cum formaţia originală a omului nu a fost prin naştere.
- Domnul a venit să triumfe peste moarte şi viciu – „Domnul şi Creatorul intră în creaţie pentru creaţia noastră." Cel rău l-a prins pe om, promiţându-i demnitate divină şi prin el este când Domnul apare în forma cărnii. Înţelepiunea lui Dumnezeu găseşte o soluţie vrednică la această dificultate grea. „Noul cel mai nou este împlinit şi este singurul lucru nou de sub soare."
- Ceea ce a fost împlinit în Hristos, ca la început, este repetat în toţi cei care doresc – prin comuniune cu Hristos. Este oferită ocazia pentru o a doua naştere – de Hristos. Este oferită o mâncare veşnică şi nepieritoare – euharistia. Dumnezeu schimbă inscrutinabil materia şi „prin ceea ce este obişnuit prin natură este împlinit în ceea ce este mai presus de natură." Oamenii se spală cu apă şi se ung cu ungere. Aici este Dumnezeu combinând ungerea şi apa cu harul Duhului Sfânt şi făcând din botez o baie a regenerării. Oamenii se hrănesc cu pâine şi beau apă şi vin, iar Dumnezeu combină aceste două substanţe cu divinitatea Sa şi le face carnea şi sângele Său. Prin obişnuit şi natural obţinem ceea ce este mai presus decât natura. În euharistie toţi devin „participanţi la divinitatea lui Iisus Hristos" şi sunt reuniţi şi comunică unul cu altul, ca membrii unui singur trup. Sfântul Ioan Damaschinul vorbeşte de euharistie ca şi de coroana răscumpărării – ca un dar şi o întoarcere la nemuririi şi a nepieirii. Despre iluminarea Sfintelor Daruri el scrie: „ele sunt transformate" – *μεταοιουνται.* Ele sunt transformate prin invocarea, prin chemarea Duhului Sfânt – ἐπίκλησις – şi „prin această chemare apare ploaia pentru o nouă cultivare, căci apare forţa umbritoare a Duhului Sfânt."
- Sfântul Ioan Damaschinul elucidează chipul tainicei transformări cu o comparaţie cu Întruparea şi cu cum pâinea şi vinul în amestecarea naturală se schimbă în carnea şi sângele primitorului, devenit indistinct asemănătoare primului trup. Pâinea euharistică este bi-naturală prin unire cu Dumnezeire, un fel de cărbune aprins care este dizolvat de foc – aceasta este o reminiscenţă a „cărbunelui dublu natural" în anumite texte liturgice. Aceasta este „începutul pâinii viitoare" – trupul Domnului este duhovnicesc, căci este născut din Duhul Sfânt.
- Apoi mai există chipul, prototipul veacului viitor când comuniunea cu divinitatea lui Hristos v-a fi realizată direct, prin contemplaţie. Aceasta v-a fi o asemănare cu îngerii. Orişicum, omul este mai presus de îngeri, este înălţat peste ei, căci Dumnzeu nu a devenit un înger, ci un om real şi perfect. Natura angelică nu este asimilată de Logos în ipostasul Său. Îngerii sunt privaţi de harul acţiunilor lui Dumnezeu, în timp ce umanitatea – în euharistie – îi este dată mai mult, căci Dumnezeu este unit ipostatic cu Sfintele Taine.

- Toată viaţa lui Hristos – dar cel mai mult sfânta lui cruce – a fost o lucrare răscumpărătoare şi un miracol. Crucea este cea care a abolit moartea, a rezolvat păcatul, a descoperit învierea şi a sigurat întoarcerea la extazului vechi. „Moartea lui Hristos sau crucea ne-au îmbrăcat în înţelepciunea şi forţa ipostatică a lui Dumnezeu” [a se vedea *Galateni* 3; 22]. În aceasta constă semnul învierii, ca „o restaurare finală a celor căzuţi.” În sfinţi această înviere este deja anticipată, căci „sfinţii nu sunt morţi.” Ei au domnit asupra patimilor şi au păstrat neştirbită asemănarea chipului lui Dumnezeu după care au fost creaţi. Cu libertatea lor ei s-au unit cu Dumnezeu şi l-au primit în locuinţa inimilor lor. Comunicând cu El, prin har ei au devenit ceea ce este El prin natură. Sclavi prin natură, ei sunt prietenii alegerii lui Hristos şi fii prin har căci au devenit comoara şi locuinţa lui Dumnezeu. Prin urmare, chiar şi după moarte – mai bine spus în somn – ei sunt vii, căci ei sunt în Dumnzeu şi Dumnzeu este viaţa şi lumina.
- În ceea ce priveşte îngerii, Scripturile nu spun că ei vor urca tronul măririi cu Hristos la Ziua Judecăţii. „Ei nu vor fi împreună judecători, nici nu vor fi măriţi cu El, nici nu vor şedea la masa Tatălui.” Acest lucru se spune despre sfinţi. Îngerii stau înaintea lor cu tremurat. Chiar şi acum, îngerii stau înaintea naturii umane „care şede în Hristos pe tronul măririi,” cu frică şi cu tremurat.
- Prin Hristos „natura a urcat din adâncurile de mai jos mai sus decât orice autoritate şi au ajuns pe tronul Tatălui.” „Noi suntem substanţial iluminaţi din momentul în care Dumnzeu Logosul a devenit carne, devenit ca şi noi în toate cu excepţia păcatului, amestecând natura noastră prin unire şi îndumnezeind carnea prin inter-comunine şi *amestecare* cu Dumnezeirea – περιχώρησις. Suntem esenţial eliberaţi de timp din momentul în care Fiul lui Dumnezeu şi Dumnzeu fiind impasiv prin divinitatea Sa, a suferit primirea naturii umane şi a plătit datoria noastră, vărsând peste noi o răscumpărare adevărată şi surprinzătoare, căci sângele Fiului este o milostenie în faţa Tatălui şi este sacru. Esenţial am devenit nemuritori din momentul în care El, care s-a pogorât la iad, a proclamat sufletelor care au fost legate acolo din vremuri îndelungate: captivilor, iertare; orbilor vedere şi legând pe cel puternic, El s-a ridicat cu tărie şi luând carnea noastră pe care a primit-o a făcut-o potenţial nepieritoare. Esenţial am fost adoptaţi din vremea naşterii noastre din apă şi din Duh.
- În interpretarea sa la fapta răscumpărătoare a lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschinul le urmează capadocienilor. Urmând pe Sfântul Grigorie de Nazinaz, Sfântul Ioan respinge punctul de vedere origenist al sacrificiului lui Hristos ca o răscumpărare faţă de diavol, dar reţine trăsături individuale ale acestei teorii teologice – probabil sub influenţa Sfântului Grigorie de Nyssa. Este noţiunea proastei folosinţe a puterii pe care a prins-o el şi noţiunea de diavol ca fiind înşelat. „Moartea se aproprie şi a înghiţând trupul – momeala – este străpunsă de dumnezeire ca şi cu un ac. Gustând trupul nepăcătos şi purtător de viaţă, piere şi dă înapoi tot ceea ce a înghiţit.
- Sfântul Iaon Damaschinul împrumută noţiunea de separaţie a sexelor în preştiinţa căderii de la Sfântul Grigorie de Nyssa.
- Sfântul Ioan Damaschinul a scris spre finele epocii hristologice şi nu este nici un accident că sistemul lui vorbeşte despre teme hristologice. El sumarizează aici toată hristologia estică. Dumnezeu a devenit om pentru a mântui şi reînnoi şi îndumnezei omul. Întruparea Logosului este împlinită prin activitatea Duhului Sfânt care depăşeşte măsura naturii. Este creat prin puterea Duhului Sfânt care a împlinit creaţia. Duhul Sfânt curăţă binecuvântata Fecioară şi îi dă puterea de a primii divinitatea Logosului întru sine şi de a purta Logosul în carne. Ea a fost protejată la fel ca o rădăcină divină de Fiul lui Dumnezeu, de puterea ipostatică şi de înţelepciune. El a format din sângele ei cast începutul naturii noastre. În

acelaşi timp Sfântul Ioan accentuiază că „forma umană nu s-a format prin incremente graduale, ci a fost împlinită dintr-o dată.” Toată plinătatea trupului a fost oferită dintr-o dată, deşi nu a fost dezvoltată deplin. Fapta întreită a fost împlinită *dintr-o dată*: Acceptarea, existenţa (adică originea) şi îndumnezeirea umanităţii de către Logos. Căci carnea lui Hristos este astfel carnea Logosului – fără nici o separaţie temporală. Sfânta Fecioară nu a purtat un simplu om ci pe Dumnezeu întrupat. Prin urmare, numele de *Thetokos* „conţine toată istoria *iconomiei*.”

- În Întrupare Dumnezeu Logosul nu primeşte o umanitate abstractă, după cum este percepută de speculaţia pură, căci aceasta nu ar însemna întrupare ci o fantomă sau o înşelare. Nici nu a primit tot întregul naturii umane după cum este realizat în toată rasa umană, căci El nu a pirmit toate ipostasele rasei umane. El primeşte umanitatea cum este, în indivizibil. El a primit-o într-un astfel de fel ca şi cum prin sine nu a fost un ipostas special sau preexistent ci îşi primeşte existenţa din ipostas. Umanitatea în Hristos este ipostaziată în ipostasul Logosului. Este *enipostaziată* Logosului. Prin urmare Hristos în umanitatea Sa este similar cu oamenii din diferite ipostase diferite numeric al rasei umane, deşi nu există nici un ipostas uman în El.
- În acelaşi timp natura umană individualizată este *enipostaziată* Logosului într-un astfel de fel că sensul percepţiei este limitat la limitele unui ipostas uman singur, limita unei particularităţi numerice. Natura umană, în plinătatea definiţilor ei esenţiale este ipostaziată şi realizată numai prin puterea unui ipostas divin. Tocmai pentru acest motiv tot ceea ce este implinit de Mântuitorul prin umanitatea Lui este potenţial şi dinamic împărţit şi divizat în toată rasa umană, care este consubstanţială cu El. Ipostazitatea umană nu presupune această limită în Hristos, deşi este imposibil să spunem că Hristos este multi-ipostatic. Natura umană din Hristos este propria umanitate a Logosului şi prin urmare este delimitată numeric de tot restul ipostaselor. Pe de altă parte, este *tocmai o natură*, în totalitatea definiţilor esenţiale şi primare – adică este înseşi compoziţia omului. În măsura în care este împărţită şi acomodată – fără să fie obligată în nici un fel, dar în măsura în care în virtutea unei reuniuni vii şi libere cu Hristos în ipostasul lui îndoit – este realizat în toate tainele.
- Trebuie să mai remarcăm o distincţie importantă. Acceptarea Logosului sau „asumarea” a tot ceea ce este uman este discutat în două sensuri diferite. Este esenţial să distingem asumarea „naturală” sau pe cea „esenţială” şi asumarea „personală sau pe cea relativă.” Pe baza primeia, Domnul a primit natura noastră şi tot ceea ce este natural – El a devenit om prin natură şi în fapt. În al doilea sens, prin compasiune şi iubire, „asumându-şi faţa altuia,” Domnul a asumat blestemul şi abandonul nostru şi tot ceea ce este similar care nu aparţine naturii „nu fiindcă El este sau a devenbit aşa ci fiindcă a acceptat persoana noastră şi s-a plasat lângă noi.” Aici Sfântul Ioan Damaschinul îl repetă pe Sfântul Maxim Mărturisitorul.
- Când a sumarizat lupta cu monofiziţii, Sfântul Iaon Damaschinul a exprimat dogma hristologică în termenii predecesorilor lui – „Leonţiu al Bizanţului şi Sfântul Maxim Mărturisitorul.”s Totul există *numai* în *formă ipostatică*, fie *ca* ipostas de propriul său fel sau *în* ipostasul altuia. Umanitatea lui Hristos există tocmai în acest fel – *enipostatic*, în ipostasul Logosului. Prin urmare ipostasul Logosului se dovedeşte a fi „complex” şi „îndoit.” Urmând gândirii lui Leonţiu al Bizanţului, Sfântul Ioan Dmaschinul accentuiază insistent că numele de Hristos este fără nici o îndoială un nume unic. Semnifică unirea unică a persoanei Logosului în divinitate şi umanitate. Nu este, nici nu v-a fi şi nici nu poate fi un alt al doilea Hristos, un alt Dumnezeu Om. Numele de Hristos primeşte Logosul cu întruparea, în care umanitatea este unită de divinitatea Logosului.

- Cele două naturi nu sunt separate, căci ele sunt inseparabile în unirea ipostasului – contrar gândrii lui Nestorie şi a restului „adunării sale demonice” – ei nu sunt amestecaţi, ci locuiesc – contrar lui Dioscor şi Eutihie şi a „ucenicilor lor lipsiţi de Dumnezeu.” Neamestecarea şi imutabilitatea naturilor şi împărţirea reciprocă a proprietăţilor a penetrării reciproce a naturii sunt caracteristice unirii ipostatice – într-un stadiu egal. În acelaşi timp tot ceea ce este spus despre cele două naturi este spus despre un ipostas untic şi identic. Prin urmare, deşi naturile sunt enumenrate, enumerarea nu separă.
- În Hristos umanitatea este îndumnezeită – nu prin transformare, schimbare sau amestecare ci prin unitatea completă a umanităţii şi pătrunderea de flăcările dumnezeirii, care este pătrunzătoare şi împarte deăsvârşirea cărnii fără să o lovească cu slăbiciuni şi patimi, la fel cum soarele care ne ilumineză nu se strică pe sine. Sfânjtul Ioan consideră *interpenetrarea* – περιχωσησις – naturilor ca o pătrundere unilaterală a umanităţii cu divinitate, ca „îndumnezeire” – „nu din partea cărnii ci a Dumnezeirii.” Căci este iposibil ca carnea să penetraze prin dumnezeire, „dar natura divină odată ce a penetrat carnea, i-a dat cărnii o penetrare inefabilă în dumnezeire, care este ceea ce este unirea.” Carnea, care prin sine este muritoare, devine divină şi dătătoare de viaţă prin activitatea dumnezeirii. Voinţa este îndumnezeită – nu este amestecată, ci unită cu divinul şi voinţa atotputernică şi devenită voinţa Dumnezeiului Întrupat. În această virtute, se potriveşte cinstirea Logosului întrupat – şi carnea Dimnului este cinstită ca ceva unit cu Dumnezeirea, „în ipostasul singur al Logosului.” „Cinstesc ambele naturi unite în Hristos,” exclamă Sfântul Iaon Damaschin, „fiindcă Dumnezeirea S-a unit cu carnea Sa. Îmi este frică să ating cărbunele aprins din cauza că focul este unit cu lemnul.”
- Sfântul Iaon Damachinul îşi bazează apărarea şi justificarea cinstirii icoanelor pe această interpenetrare – περιχώρησις – a naturilor şi pe îndumnezeirea cărnii. „Dimpreună cu împărat şi cu Dumnezeu cinstesc mantia purpurie a trupului,” scrie el, „nu ca îmbrăcăminte şi nu ca şi a patra persoană! Nu! Ci ca ceva unit cu Dumnezeu şi care locuieşte fără schimbare, ca ceva care a uns – Dumnezeirea.” Natura cărnii nu a devenit dumnezeire, dar cum Logosul a devenit carne imutabil, rămânând ceea ce era, la fel şi Logosul a devenit carne fără să piardă cea ce avea dar devenind identic cu Logosul ipostatic.”
- Urmând, Sfântului Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan dezvoltă doctrina celor două voinţe şi energii a Dumnezeului Om. Furtuna monotelită nu a încetat şi mai era încă necesar să se elucideze şi justifice definiţia, volumul Sinodului Ecumenic Şase (680). Voinţa şi energia aparţin naturii şi ipostasului. Este necesar să distingem clar „voinţa naturală” şi „voinţa electivă.” Proprietatea sau „capacitatea de a voi” aparţine naturii omului şi în aceasta este proclamat chipul lui Dumnezeu, căci libertatea şi voinţa sunt caracteritice Dumnezeirii prin natură. Definitudinea voinţei şi a voliţiei, „chipul voliţiei” nu aparţine naturii. Umanitatea are posibilitatea alegerii şi deciziei – τής γνωμής. Omul are această posibilitate, dar nu Dumnezeu, Căruia nu i se cuvine să îi atribuim alegerea în adevăratul sens al cuvântului, căci Dumnezeu nu gândeşte lucrurile din nou, nu alege, nu se răzgândeşte, nu îşi schimbă mintea, „nu sfătuieşte” – Dumnzeu este o fiinţă inchestionabilă şi omniştientă. La fel ca şi Sfântul Maxim, Sfântul Iaon Damaschinul concluzionează din cele două naturi în Hristos cele două voinţe, căci Domnul „a acceptat voinţa noastră în natură.” Nu trebuie să vorbim de alegere şi reflecţie în adevăratul sens al cuvântului când discutăm de voinţa umană a Mântuititorului, căci ea nu a fost caracterizată de ignoranţă. Mântuitorul nu a avut „anumite înclinaţii ale voinţei.”
- În virtutea unirii ipostatice, sufletul Domnului ştia toate şi nu a devenit separat în dorinţa lui de decizia voinţei lui divine, ci a coincis cu ea în obiectul dorinţei – liber. Liber pus

în mişcare, sufletul Domnului a voit tocmai ceea ce a voit să voiască voinţa lui divină. Nu a fost o obligaţie, căci carnea nu a fost mutată numai la spatele Logosului, după cum a fost cazul cu profeţii. Cele două voinţe ale Domnului nu au fost distinse în mod prin natură. Domnul nu a avut ezitare şi alegere, căci prin natură El a avut o înclinaţie spre bine. El a posedat binele prin natura Sa, pentru El natura umană s-a întors la un stadiu natural în timp ce virtutea era naturală. În acelaşi timp, natura umană nu a fost numai păstrată, ci şi întătiră. Hristos nu a îndeplinit ceea ce îi este caractersitic omului tocmai fiindcă el nu a fost numai un om ci şi Dumnezeu. Pentru acest motiv suferinţele Lui sunt salutare şi dătătoare de viaţă. El a îndeplnit acele fapte care sunt caracteristice dumnezeirii într-un fel care îi este caracteristic lui Dumnezeu căci El nu a fost numai om ci şi Dumnezeu. Activitatea Sa umană a fost simpatetică cu divinul şi activitatea sa a fost simpatetică cu umanul, cu acţiunile cărnii – atât atunci când cărnii i s-a permis să sufere şi când actele salutare au fost îndeplinite prin carne. „Fiecare natură în Hristos îşi are actele *prin participarea celuilalt*," conclude Sfântul Ioan Damaschin. În acest sens este posobil să vorbim de o „activitate Dumnezeu-Omenească" după cum a vorbit Pseudo-Areopagitul.

- Ceea ce trebuie spus despre voinţă trebuie spus despre minte, despre cunoşatere şi despre înţelepciune. În conformitate cu cele două naturi Domnul are două minţi şi prin mintea umană, ca un intermdiar, Logosul este unit cu grosimea cărnii – orişicum nu într-o co-abitare simplă, ci în împreună locuire. Acceptând, pe de o parte mintea umană, Hristos a gândit şi gândeşte ca un om. Pe de altă parte, „mintea sfântă a lui Hristos îşi îndeplineşte acţiunile naturale, gândind şi înţelegând mintea lui Dumnezeu şi că toată creaţia în cinstşte, amintindu-şi de sejurul şi suferinţa Lui de pe pământ. Mintea lui Hristos participă în activitatea divinităţii Logosului, în aranjarea şi controlarea de către toate a Logosului nu ca o minte obişnuită ci ca o minte unită ipostatic cu Dumnezeu care primeşte titlul minţii lui Dumnezeu."
- Cu o rezoluţie totală Sfântul Iaon Damaschinul concluzionează plinătatea şi desăvârşirea cunoaşterii umane a lui Hristos – şi de la concepţia ei – astfel că în realitate nu a existat nici o învăţare sau cunoaştere. Punctul de vedere opozit îi pare mai mult un abuz nestorian. El leagă judecata din problemă cu caracteristicile voinţei, percepând în desăvârşirea cunoaşterii condiţia şi cauza stabilităţii necondiţionate a minţii. În acelaşi timp el deduce din această noţiune generală penetrarea reciprocă a naturilor în Hristos.
- Umanitatea Mântuitorului în general este pătrunsă cu Dumnezeirea – nu numai că este favorită şi unsă dar este îndumnezeită prin unire ipostatică, prin acceptarea Logosului a propriei proprietăţi în ipostasul Logosului. Prin urmare, nu trebuie să vorbim de ignoranţa Domnului prin umanitate. Prin urmare, putem vorbii de succesul lui Hristos prin umanitate numai într-un sens impersonal – fie în sensul că a arătat înţelepciunea existentă în El crescând corporal sau în sensul că şi-a asumat propriul nostru succes „relativ." Dacă Domnul s-a rugat, nu a fost de dragul Lui şi nu fiindcă a avut o nevoie reală de ceva pentru ca să se întoarcă la Dumnezeu Tatăl. Ci tocmai fiindcă a asumat persoana noastră, a „imitat în sine ceea ce ni se cuvine nouă" şi cu scopul de a împlini orice adevăr în noi – adică, de a pava calea de urcuş spre Dumnezeu pentru noi cu sfânta Sa minte.
- Sfântul Ioan îşi extinde această explicaţie la rugăciunea din Gheţimani. În ea vede un exemplu şi un chip şi în acelaşi timp o manifestare a rezistenţei naturale faţă de moarte, deşi a fost voită şi acceptată voluntar de Mântuitorul. Hristos a acceptat şi a asumat totul în natura noastră cu scopul de a o ilumina. Consecvent, El a acceptat patimile naturale şi lipsite de vină – φυσικά καί αδιάβλητα πάθη – adică suferinţele trupului şi a sufletului. El a suferit cu adevărat, s-a întristat şi i-a fost frică. Orişicum, aceste "patimi nevinovate" din Hristos au fost în acelaşi

timp în conformitate cu natura şi mai presus de natură – κατά φύσιν καί ύπέρ φύσιν, căci totul din Hristos a fost voluntar şi nu a fost forţat, totul a fost prin acceptarea Luişi nimic din Hristos nu a precedat voinţa Sa. Prin propria voinţă a înfometat şi a însetat. I-a fost frică voluntar. A fost ispitit de diavol, dar din afară, extern, nu în gândurile Sale. Nu a existat nimic în chipul unui sclav, nimci submisiv în Hristos, căci cum putea fi Domnul un sclav. În Hritos umanitatea încetează de a mai fi servilă. El a acceptat chipul sau forma unui sclav de dragul nostru şi pentru a ne elibera de sclavie.

- Domnul suferă şi moare pe cruce de dragul nostru. El suferă prin umanitatea Sa – adică ceea ce suferă este suferinţa naturii umane în trup şi suflet. Dumnezeirea, prin întruparea Logosului, nu "a ajuns" lipsită de suferinţă. Domnul a murit din voia Lui fiindcă "a fost subiectul morţii," căci moartea este consecinţă a păcatului şi în El nu a existat nici păcat şi nici înşelăciune –... în gura Sa nu a existat înşelăciune" [Isaia 53, 9]. Prin urmare, moartea Sa a fost un sacrificiu. În suferinţă, la fel ca şi în moarte unirea ipostatică nu a fost violată. Hristos nu a fost niciodată abandonat de Dumnezeu – în divinitatea Sa. În lupta de la Gheţimani s-a rugat "ca unul care şi-a asumat propria noastră persoană, ca unul care a vorbit cu noi şi în locul nostru." Strict vorbind, nu a fost Hristos cel care a fost abandonat, ci noi cei care am fost neglijaţi şi uitaţi. Hristos a fost acăţat pe cruce cu carnea, dar a locuit în două naturi. Când sufletul lui curat s-a separat de trup în moarte, ipostasul nu s-a împărţit, ci a rămas inseparabil cu ambele, care au locuit în El egal. Astfel, separându-se de moarte, separându-se ca de un loc, cele două naturi au rămas unite într-un ipostas. Ipostasul Logosului a fost ipostasul trupului şi al sufletului. Nici trupul şi nici sângele din Hristos nu au primit o existenţă izolată pentru un moment: adică, un ipostas special. Din moment ce nici natura nu şi-a avut propriul ipostas, cele două naturi au fost păstrate în singurul ipostas al Logosului. La aceasta Sfântul Ioan Damaschinul mai adaugă o altă disticnţie între "decădere" şi "prin decădere" – φθορά şi διαφθορα, înţelegând-o sub forma unui "stadiu pasiv" al trupului – τά πάυη – şi sub decompoziţia sau dezintegrarea în elemente. Trupul Domnului nu a experimentat această διαφθορα. În acest sens trupul Domnului este nepieritor sau *non-diaforic* de la început. În primul sens, contrar nesocotitului de Iulian, trupul Domnului devine nepieritor numai în înviere. Prin învierea Domnului, care a devenit sursa învierii pentru noi, nepieirea şi nemurirea ne-a fost oferită – ca nădejde.
- În moartea Domnului sufletului îndumnezeit se pogoară în iad cu un cuvânt de veste bună şi este venerat. Eliberând prizoneirii, El se întoarce din mijlocul muritorului şi învie din morţi – în acelaşi trup, un trup care este acum mărit şi fără slăbiciuni, dar fără să mute ceva din natura umană. În trupul Său mărit el şade corporal de-a dreapta Tatălui – adică, în cinstea şi mărirea consubstanţială Fiului. El urcă pe tron ca Dumnezeu şi Om, voindu-ne mântuirea noastră, „fără să uite de faptele noastre pe pământ." Astfel v-a fi Ziua celei de a Doua veniri îngrozitoare şi măreţe, ziua învierii universale – în nepierire.
-

- **Apărarea sfintelor icoane**
-

- Controvesa asupra icoanelor nu a fost o dispută ceremonială. A fost o controversă dogmatică şi în ea s-au descoperit adâncimi teologice. Puterea seculară a început controversa, dar simpatiile iconoclaste s-au dovedit puternice între clerici, chiar între episcopi. Episcopii iconoclaşti nu numai că curtau favoarea împăraţilor – ei au acţionat frecvent din convingere. Pentru acest motiv, situaţia a cerut o bază teologică pentru venerarea iconanelor.

- Oamnenii au discutat chipul lui Hristos mai întâi de orice – depicabilitatea sau „descriabilitatea.” De la început apărătorii sfintelor iacoane, iconodulii, au redus această problemă la premizele hristologice. Venerarea icoanelor nu s-a stabilit în Biserică imediat. În orice caz, nu a ocupat un loc remarcabil în evlavia creştină în primele secole. Chiar şi între scriitori secolului al patrulea găsim numai menţiuni rare şi ocazionale ale sfintelor icoane – acestea au fost fie episoade biblice sau portretizăti ale „ispitelor” martirilor.
- Nu există „icoane” – în adevăratul sens al cuvântului – între cele mai antice picturi care ne sunt cunoscute. Ele au fost paţial semne simbolice – ancora, porumbelul, „peştele” – şi alegorii, de obicei parabole din evanghelii. Ele au fost parţial prototipuri ale Vechiului Testament – „tipuri.” În anumite momente au fost viziuni apocaliptice. Aceste icoane au avut mai întâi o semnificaţie decorativă, uneori una didactică. „Căci ceea ce oferă urechilor cuvântul povestiri, o pictură tăcută arată prin imitaţie,” a scris sfântul Vasile cel Mare. Subsecvent, aceste cuvinte ale sfântului Vasile sunt repetate aproape literal de sfântul Ioan Damaschinul şi papa Grigorie – *quod legendibus scriptura, hoc idiotis prasat pictura cernentibus.* Sfatul Sfântului Nil din Sinai este caracteristic: „fie ca mâna acelui pictor talentat să umble templele cu istorile Vechiului şi ale Noului Testament pentru ca şi până şi cei ce nu cunosc literatură şi nu pot citi Sfintele Scripturi să poată dedica ispitele curajoase ale celor care L-au slujit pe Dumnezeu de binecuvântată pomenire” (*Scrisoarea* 4, 58).
- Explicaţile didactice nu epuizează esenţa picturii icoanelor. Pincturile antice au fost un fel original de „Biblie iluminată” – *biblia picta* – în fragmente şi episoade selectate. Icoanele în sensul îngust al cuvântului nu sunt atât de mult legate de pictura Bisericii ci de reprezentări ale sfintelor subiecte. Cel mai important a fost venerarea icoanelor „Chipului Nefăcut de Mână.” Din cauza unei slăbiciuni a datelor istorice nu putem trasa datele istorice primare ale istoriei primare a iconografiei în toate detalile. Pe la finele secolului al şaselea icoanele erau deja în folosinţă universală.
- Nu cunoaştem obiecţile împotriva icoanelor. Mai întâi, trebuie să punem în evidenţă opiniile lui Eusebiu de Cezarea în scrisoarea sa către Constanţia, sora lui Constantin cel Mare. Eusebiu a considerat reprezentarea pictorială a lui Hristos ca fiind imposibilă şi de nepermis. Aceasta a fost explicată subsecvent ca arianism. De fapt, Eusebiu a ajuns la concluzile lui „iconoclaste” mai târziu – din premize origeniste. „Bineînţeles că cauţi o icoană care Îl portreatizează în chipul unui sclav şi în carne, în care s-a îmbrăcat de dragul nostru. Dar suntem învăţaţi că aceasta este dizolvată de mărirea dumnezeirii şi muritorul este înghiţit de viaţă. În Hristos vizibilul, a amestecat perceptibil în strălucirea divinităţii Sale şi este prin urmare dincolo de orice reprezentare în picturi şi linii muritoare. Atenţia adevăratului creştin nu trebuie direcţionată la chipul pământesc sau senzual al Domnului. El anticipează o viziune al unui veac viitor, faţă către faţă.” În argumentul lui Eusebiu se simte distincţia între „senzual” şi „duhovnicesc” care îi era caracteristică lui Origen. Numai cei „needucaţi” sunt ocupaţi cu reconcilieri ai vieţi pământeşti şi *kenotice* a Mântuitorului, zilele cărnii Sale, crucea. Adevăratul „gnostic” contemplează mărirea divină şi este distras de această *kenoză iconomică.* Pentru Origen, Hristos prin ascensiunea Sa „nu mai este un om.” Patosul abstract al duhovniciei lui Origen corupe orice întoarcere la un realism senzual. Eusebiu cu greu a fost singur când a tras concluzii „iconoclaste” din sistemul lui Origen. Am putea crede că şi alţi origenişti au crezut la fel. Pe de altă parte, oponenţii origenismului – de exemplu Sfântul Epifanie – a ajuns la concluzii similare. Cu Sfântul Epifanie aceasta a fost o recădere în iudaism – a se vedea interdicţile sindoului de la Elvira din 306. Subsecvent, evreii au fost cei care au atacat venerarea icoanelor. Din secolele şase şi şapte ştim un număr de lucrări apologetice în

apărarea sfintelor icoane direcţionate tocmai împotriva evreilor. Mărturia lui Leonţiu, episcop de Neapolis în Cipru şi un celebru aghiograf, este cât se poate de caracteristică. Concluzile lui au fost repetate mai apoi şi înfrumuseţate de Sfântul Ioan Damaschinul (a se vedea *Apologia* lui Ştefan Bostra).

- Icoanle sunt plasate în biserici de dragul măreţiei, pentru pomenire şi veneraţie – πρός άνάμνησιν καί τιμήν. Leonţiu explică că venerarea proicete iconanelor. „Trasez şi îl trag pe Hristos şi suferinţele Lui în case şi în biserici, în pieţe şi pe icoane şi pe lenjrie şi în birouri şi pe îmbrăcăminte şi în orice loc pentru ca văzându-le să nu uite. La fel ca voi, în venerarea cărţii Legii, nu veneraţi cerneala şi ci cuvintele lui Dumnezeu care se găsesc în ele, la fel şi eu venerez icoana lui Hristos. Nu natura picturii şi a lemnului. Cinstind icoana neanimată a lui Hristos, prin ea îl îmbrăţişez şi îl venerez pe Hristos. Noi creştinii, în timp ce sărutăm corporal o icoană a lui Hristos sau a unui apostol sau a unui martir, îl sărutăm duhovniceşte pe Hristos sau mucenicul lui." Aceasta nu mai este o simplă justificare didactică a chipurilor. Acea „amintire" de care vorbeşte nu este o mişcare duhovnicească a sufletului.
- Pe culmea exploziei iconoclaste, Sindoul de la Trulo sau Sindoul Quinisext (692) a stabilit principile primare ale iconografiei în celebrul canon Optzecişidoi. „În anumite picturi ale cinstitelor icoane, este pictat un miel spre care arată precursorul, care este primită ca un fel de har, indicând prin lege, adevăratul nostru Miel, Hristos Dumnezeu. Îmbrăţind prin urmare tipurile şi umbrele vechi ca simboluri ale adevărului şi modele oferite de Biserică, preferăm *„harul şi adevărul,"* primindu-l ca o împlinire a legii. Prin urmare pentru ca ceea ce este perfect să fie delineat în ochii tuturor, cel mai mult într-o expresie colorată, decretăm că figura umană – κατά άνθρωπίνον χαρακτήρα – a Mielului care i-a păcatul lumii, Hristos Dumnezeu, să fie expusă în icoane în loc de mielul antic, pentru ca toţi să poată înţelege adâncurile smeririi Logosului lui Dumnezeuşi pentru ca noi să putem să amintim în pomenirea noastră conversiuena Sa în carne, pătima şi moartea Sa salutară şi răscumpărarea sa care a fosta dusă întregii lumi." Acelaşi sinod în Canonul Şaptezecişitrei se referă la cinstirea crucii. „Din moment ce crucea ne-a oferit mântuirea, să fim cu grijă să oferim cinste a ceea ce a fost mântuit de căderea cea veche. Prin urmare, în minte, în cuvânt, în sentimentul de a oferii cinstire – προσκυνησιν – ei, poruncim ca figura crucii, pe care unii au pus-o pe podele, să fie mutată în întregime, cel puţin pentru ca trofeul victoriei câştigat pentru noi să nu fie desecrat şi călcat de cei care calcă peste el. Prin urmare cei care din acest moment înainte reprezintă pe pavaj semnul crucii, decretăm să fie excomunicaţi." Caracteristic aici, în special în canonul Optzecişiopt este contrastul puternic între Vechiul şi Noul Testament. „Harul" şi „adevărul" şi „desăvârşitul" – accentul este pus aici tocmai pe realismul evanghelic, „pe pomenirea vieţii Sale în carne" – πρός μνήμην τής ένσάρκου πολιτείας. Sindoul de la Trulan a consolidat realismul istoric sacru stabilit deja în pictura de icoane şi a abolit arhaismul simbolic ale „simbolurilor şi tipurilor" Vechiului Testament. „Schiţele" sau simbolurile sau tipurile au fost realizate şi nulificate şi a apărut „harul şi adevărul." Icoana nu trebuie să profetizeze cât să „pomenească." Aici este dată tema apărării teologice de mai târziu a sfintelor icoane.
- Interdicţia sfintelor icoane la începutul secolului al optulea a fost decretată de împărat. Este greu să deterimănm motivele lui. În orice caz, în acţiunile iconoclaştilor putem detecta un program coerent a reformei Bisericii şi a unei reforme sociale. Nu a prins formă imediat. A fost posibil să ajungem la concluzii similare din diferite premize – a fost posibil să restaurăm anumite măsuri practice din diferite motive. Tendinţa primară a mişcării iconoclaste este în întregime clară. Este patosul fals al inefabilităţii, patosul găurii dintre „duhovnicesc" şi „senzual" – am putea spune un simbolism religios fals faţă de ispita realismului istoric al

icoanelor. *În cele din urmă este o lipsă de sentiment pentru realismul sacru al istoriei.* Apărătorii cinstirii icoanelor, iconodulii a realizat acest lucru. Chiar şi patriarhul Gherman a găsit un fel de dochetism în iconoclasm – scrisoarea sa către Toma de Claudiopolis, scrisă mai înainte de a începe o persecuţie deschisă, mărturiseşte la aceasta. Mai târziu, George de Cipru a declarat dechis în argumentul lui cu episcopul iconoclast Cosma: „cel care crede ca tine, îl blasfemiază pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi nu mărturiseşte *iconomia* Lui în carne" – τήν ένσαρκον οίκονομίαν. Nu găsim un sistem coerent de concluzii dogmatice în primii apărători ai cinstirii icoanelor. Este cât se poate de clar că pentru ei posibilitatea proiectării de icoane se leagă de realitatea istoriei Evangheliei şi de adevărul Întrupării.

- Sfântul Ioan Damaschinul pentru prima dată încearcă să dezvolte apărarea sfintelor icoane într-o justificare teologică. Aici el se bazează pe o experienţă apologetică mai primară – cel mai probabil şi cel mai mult pe Leonţiu al Ciprului. Din nefericire aceste apologii ale secolului al şaptelea sunt cunoscute nouă numai în fragmente. Sfântul Ioan Damaschinul îşi bazează posibilitatea iconograifiei sacre pe o noţiune generală a relaţiei între duhovnicesc şi material, între invizibil şi vizibil, după cum ne este descoperită în lumina întrupării. Pentru el iconoclasmul este un ţinut al dochetismului, o insenzitivitate faţă de taina Dumnezeului Om şi într-un anume sens un fel de schemă pre-creştină a minţii.
- Dumnezeu, prin duhovnicia curată a naturii sale este invizibil, „infinit" şi prin urmare „indescriptibil" şi imposibil de pictat. El nu are nici un chip actual în lumea materială. Trebuie să ne reamitim că περιγραφή însemnă concomitent „descriere" şi „limitaţie" – de aici remarca despre „infinitudine." Chiar şi vizibilul poate fi descris în cuvânt, cel puţin simbolic. În general un chip, este o „discernere şi o portretizare a ceea ce este ascuns." În acest sens, o portretizare vizibilă a invizibilului este posibilă „astfel că un chip corporal arată o anumită contemplaţie incoporală, mentală." Aşa au fost chipurile profetice, „tabernacolul" Vechiului Testament – „icoana creaţiei" arătată pe munte, în cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa – Arca Legământului şi heruvimul de peste ea, ca stând în faţa lui Dumnezeu. Dumnezeu a apărut în chipuri în Vechiul Testament lui Avram, Moise şi Isaia şi toţi porfeţii au văzut un chip al lui Dumnezeu, nu esenţa lui Dumnezeu. Rugul care ardea şi nu se mistuia este un chip al Fecioarei Maria. Acest tip de imagine este simbolic.
- În creaţie există anumite chipuri naturale care arată, puţin, revelaţile – analogii create către Treime, de exemplu. Prin urmare, discuţia lui Dumnezeu este în general posibilă, deşi rămâne întotdeuna imprecisă şi aproximativă, din moment ce cunoşaterea invizibilului este mediată de semne vizibile. Sfântul Ioan Damaschinul distinge câteva feluri de chipuri. Dumnezeu a creat primul chip. Mai întâi la purtat pe Unul Născut, „icoana Sa naturală, schiţa perfectă a veşniciei Lui." În al doilea rând, El a creat omul după chipul şi asemănarea Lui. Una se leagă de cealaltă. Dumnezeu a apărut în Vechiul Testament „ca un om" – „a se vedea viziunea lui Daniel." Ei nu au văzut natura lui Dumnezeu ci un prototip şi o portretizare a Celui în faţa căruia a apărut" – *„typos"* şi *„icon."* Căci Fiul şi Logosul indivizibil al lui Dumnezeu a intenţionat să devină un om real cu scopul de a se unii cu natura noastră şi a fi vizibil pe pământ." Al doilea fel de chip este Sfatul veşnic al lui Dumnezeu despre lume, adică, suma tuturor chipurilor, exemplelor şi „paradigmelor" a ceea ce a fost şi v-a fi creat. Al treilea fel de chip este omul, un chip „prin imitaţie." Apoi Sfântul Ioan Damaschinul vorbeşte de chipuri profetice, analogii create „de dragul înţelgerii," semne miraculoase şi chipuri ale pomenirii. „Legea şi tot ceea ce este conform legii a fost cumva o prefigurare umbroasă a veacului viitor – a slujbei noastre şi slujba noastră este un chip al binecuvântărilor viitoare. Înseşi realitatea, Ierusalimul ceresc este ceva imaterial şi nefăcut de mâini. Totul a fost de dragul lui: ceea ce

este după lege şi ceea ce este după slujba noastră.” Astfel, Sfântul Iaon Damachinul reduce probelma despre posibilitatea iconografiei la problema primară a apariţiei şi a Revelaţiei.

- Relaţia între vizibil şi invizibil se schimbă substanţial odată cu venirea lui Hristos. „În antichitate Dumnezeu, incorporal şi fără formă nu a fost niciodată portretizat,” scrie Sfântul Ioan, continuând; „acum după ce Dumnezeu a apărut în carne şi a trăit între oameni, portretizăm vizibilul din El.” Dumnezeu a apărut şi a devenit vizibil. Prin urmare., haideţi să-L portretizăm – nu numai simbolic sau într-un model, ci în sensul direct al unei reproducri descriptive a ceea ce este. „Nu portretizez dumnezeirea invizibilă, ci carnea lui Dumnezeu care a fost văzută.” În antichitate Israel nu L-a văzut pe Dumnezeu, dar noi am văzut şi vedem mărirea Domnului. „Am văzut mărirea Lui, mărire a unuia născut Fiu din Tatăl” (Ioan 1; 14). „Am văzut chipul uman al lui Dumnezeu şi sufletul meu a fost mântuit. Contemplez chipul lui Dumnezeu după cum L-a contemplat Iacob – dar diferit, căci El a văzut prototipul imaterial al viitorului cu ochii minţii, în timp ce eu chem Vizibilul în carne.”
- Astfel, pentru Sfântul Ioan Damaschinul, iconografia se bazează mai întâi pe evanghelia istorică, pe întruparea Logosului, care este accesibil şi subiectul descrierii – „scrieţi totul în cuvinte şi în picturi.” Sfântul Ioan aduce aceste feluri de „descriere” împreună. *O icoană este o comemorare.* Ceea ce este cartea pentru cei care sunt antrenaţi în scrieri, la fel este icoana pentru cei neantrenaţi. Ceea ce este cuvântul urechii, la fel şi icoana este pentru ochi – *suntem mental uniţi cu ea.”* Prin aceasta ne iluminăm simţurile vederii şi al auzului. Vedem icoana Domnului şi suntem iluminaţi prin ea. „Cărţile pentru cei needucaţi.” Prin aceasta Sfântul Ioan Damaschinul voieşte să spună că numai pentru iliteraţi icoanele iau locul cuvântului. El stabileşte o categorie generală pentru un anumit tip de „descriere.” În cele din urmă, chiar şi scripturile sunt „descrieri” şi un fel de portretizare verbală a „Invizibilului” şi divinului. Iconografia este la fel de posibilă ca şi Scripturile – prin faptul revelaţiei, prin realitatea teofaniilor vizibile. În ambele cazuri „urcăm prin contemplaţie corporală la duhovnicesc.”
- Interdicţia Vechiului Testament împotriva facerii oricăror „asemănări,” citată mai mult decât orice de iconoclaşti, a avut în mintea Sfântului Ioan o semnficaţie şi o forţă temporară şi a fost o măsură educaţională pentru tăierea înclinaţilor iudaice spre idolatrie. Acum interdicţia a încetat, procesul educaţional a ajuns la apogeu şi nu toată legea îşi reţine forţa ei în împărăţia harului. „Voi nu aţi văzut nici o formă. Fiţi atenţi. Nu aţi văzut nici o formă în ziua în care Domnul a vorbit cu voi pe Horeb în mijlocul focului.” Sfântul Ioan Damaschinul citează acest text din Deuteronom 4, 12 şi 15 şi întreabă: „ce este demonstrat tainic aici. Este evident că atunci când vezi că Incoropralul a devenit un om de dragul tău, vei face un chip al acestui aspect uman.”
- Dumnezeul invizibil este indescriptibil şi nu poate fi portretizat. El a devenit vizibil şi posibil de descrsi prin întrupare. „El a acceptat natura, volumul, apariţia şi culoarea cărnii. Când Invizibilul devine vizibil în carne, vei portretiza o asemănare a ceea ce a fost văzut. Când incorporalul, care nu are nici o formă, nici cantitate şi nici mărime care este incomparabil cu privire la superioritatea naturii, care există în chipul lui Dumnezeu – când El primeşte chipul unui rob şi se smereşte, Îşi micşorează cantitatea şi mărimea şi se îmbracă într-un chip corporal şi se lasă contemplat.” Sfântul Ioan Damaschinul conclude: „noi voim să contemplăm aceste trăsături.”
- În acelaşi timp, în virtutea unirii ipostatice, „carnea a devenit Logos,” la fel de bine, căci „trupul lui Dumnezeu este Dumnezeu.” La fel cum ceea ce se uneşte cu focul devine foc, nu prin anutră ci prin unire prin arderea şi comuniunea, la fel şi carnea Fiului lui Dumnezeu întrupat.” Consecvent, o descriere a lui Hristos în chipul său uman vizibil este o portretizare

genuină a lui Dumnezeu. Dumnezeu este posibil de a fi portretizat în adevăratul sens numai prin întrupare, dar chipul celui Întrupat este chipul lui Dumnezeu şi nu numai un chip al trupului. Sfântul Iaon nu dezvoltă gândirea sa în detaliu, dar ea urmează din premizele hristologice generale: acceparea umanului în ipostasul Logosului însemnă îndumnezeire şi consecvent tot ceea ce este uman în Hristos este un chip viu al divinului.

- Împotriva iconoclaştilor a fost necesară apărarea nu numai a iconografiei ci şi mai mult venerarea icoanelor—προσκύνησις. Dacă „descrierea" sau „portretizarea" lui Dumnezeu este posibilă, este ea permisă? Este folositoare? Sfântul Ioan Damachiunul răspunde direct, citând Întruparea. Întruparea Logosului iluminează carnea, o „îndumnezeieşte" şi astfel o face vrednică de a fi venerată – nu ca materie ci în virtutea unirii cu Dumnezeu. „nu cinstesc materia ci pe Creatorul materiei, care a devenit material de dragul meu şi care a voit să locuiască în materie, care a realizat mântuirea mea prin materie. Nu voi înceta a venera materia prin care a fost posibilă mântuirea mea." Aceasta priveşte carnea lui Hristos (cinstesc mantia purpurie a trupului) şi tuturor „restul materiei prin care mântuirea mea a fost împlinită," căci şi ea este plină de putere şi har divin – Crucea, Mormântul, Golgota, Evanghelile – care în cele din urmă sunt un fel de icoană, un chip sau o descriere a Logosului întrupat.
- În general materia nu este ceva josnic şi demn de urât, ci o creaţia a lui Dumnezeu. Din momentul în care Logosul care nu poate fi conţinut a fost conţinut în ea, materia a devenit vrednică de laudă şi venerare. Prin urmare, chipurile materiale nu sunt numai posibile, ci şi necesare şi au o semnificaţie religiosă pozitivă şi directă, căci „natura noastră a fost mutată şi mărită în nestricăciune." Aceasta justifică iconografia şi venerarea iconanelor în general – icoanele sfinţilor ca un triumf şi un semn de victorie, „o înscriere a pomenirii victoriei." Pentru acest motiv sunt comemorate morţile sfinţilor şi lor li se ridică biserici şi lor le sunt pictate icoane." În Vechiul Testament natura umană era sub cenzură – moartea a fost considerată o pedepasă şi trupul celui mort necurat. Acum totul a fost reînnoit. „Am fost iluminaţi din momentul în care Dumnezeu Logosul a devenit carne, fără amestecare unit cu natura noastră."
- Omul a fost adoptat de Dumnezeu şi a primit nemurire ca un dar. La modul strict vorbind sfinţii nu sunt morţi. „După Cel care este Viaţă şi Iniţiatorul vieţii a fost numărat între morţi, nu îi mai numim morţi pe cei care se odihnesc cu nădejdea învierii şi credinţă în El" ei sunt vii cu curajul de a sta în faţa lui Dumnezeu. Starea se diminează s-a ridicat deja în inimile noastre. Harul Duhului Sfânt este prezent în trupurile şi sufletele sfinţilor, în timpul vieţii şi al morţii şi în descreiri ale lor şi pe icoane (ale căror har şi energie lucrează miracole). Toată natura umană este înălţată mai presus decât rândurile angelice, căci Dumnezeul Om şede de-a dreapta Tatălui. „Sfinţii sunt fii lui Dumnezeu, fii împărăţiei, împreună moştenitori ai lui Dumnezeu şi a lui Hristos. Prin urmare, cinstesc sfinţii şi îi măresc: sclavi şi prieteni, prieteni prin alegere, fi şi moştenitori prin har divin." Prin har ei au devenit ceea ce este el prin natură. Aceasta este armata triumfătoare a regelui ceresc
- Sfântul Ioan Damaschinul distinge diferite feluri de cult. Mai întâi este slujba – κατά λατρείαν, care i se potriveşte numai lui Dumnezeu, dar care are diferite tipuri şi stadii – cult servil, cult din iubire şi extaz, cult sub forma mulţumirii. Altfel, se potriveşte să cinstim lucruri create numai pentru dragul Domnului. Astfel, se potriveşte să cinstim sfinţii, căci Dumnezeu se odihneşte în ei. Se potriveşte să cinstim tot ceea ce se leagă de cauza mânturii – Muntele Sinai, Nazaret, ieslea din Betleem, Sfântul Mormânt, grădina Gheţimani, „căci ele sunt receptacole ale activităţii divine." Se potriveşte să ne cinstim unul pe altul, „ca unii care avem destinele în

Dumnezeu şi suntem creaţi după chipul lui Dumnezeu.” O astfel de cinste urcă la sursa întregii bunătăţi, Dumnezeu.

- Sfântul Ioan Damaschinul nu aşează problema pictării şi venerării icoanelor în scrierile lui. Nu tot din scrierile lui este clar. Pe el l-au urmat mulţi ucenici. Principiile fundamentale ale doctrinei venerării icoanelor au fost exprimate de sfântul Ioan: icoanele sunt posibile numai în virtutea Întrupării şi iconografia este inseparabil legată cu renaşterea şi îndumnezeirea naturii umane care este împlinită în Hristos. De aici, legătură strânsă între venerarea iconanelor şi venerarea sfinţilor, în special în moaştele lor sfinte şi nepieritoare. În alte cuvinte, doctrina venerării icoanelor are o bază şi o semnificaţie hristologică. La fel a fost şi mai înainte de Sfântul Ioan Damaschinul şi la fel au gândit şi succesori lui.
-

• Sinodul Ecumenic Şase
• 787
-

- Istoria luptei împotriva iconoclasmului este o istorie lungă şi complexă, o istorie care dezvoltă teologia iconoclastică originală într-o viziune filosofică sofisticată. Biserica a fost puternic perturbată, purtată grav de dispută – vărsarea de sânge, violenţa şi forţa autorităţilor imperiale au domnit pe tot parcursul lungii istorii din 726 până la ultima victorie a Bisericii asupra iconoclasmului în 843 sub patriarhul Metodie. În 787 Împărăteasa Irina a reuşit să convoace un sinod care este acceptat ca Sindoul Ecumenic Şase. Deşi Biserica nu îşi v-a câştiga victoria finală asupra iconoclasmului până în 843, acest sinod a folosit ca bază teologia Sfântului Ioan Damaschinul. La fel cum poziţia este mult mai sofisticată decât se conştientizează, la fel şi poziţia iconodulilor după cum a fost exprimată în scurta poziţie teologică la Sindoul Ecumenic Şase este cu mult mai filosofică şi mai sofisticată decât pare. Poziţia primară după cum a fost schiţată de Sfântul Iaon Damaschinul a fost dezvoltată mai adânc şi mai penetrant de alţi teologi – în special de patriarhul Nichifor care i-a urmat patriarhului Tarasie în 806 dar care a fost exilat de împăratul Leon V în 815 cu restabilirea iconoclasmului. Sinodul Ecumenic Şase oferă o poziţie esenţială a Bisericii cu privire la un subiect puţin înţeles în vestul latin – teologia icoanelor nu este şi nu a fost deplin înţeleasă de teologii tradiţiei teologice occidentale.
- Înseşi convocarea acestui sinod a creat intrigi. Împăratul Leon IV (775-780), un impărat iconoclast, a murit în 780. Tot aparatul guvernamental a ajuns în mâinile iconoclaştilor. Orice gândire de restaurare a teologiei icoanelor a părut slabă, dacă nu chiar imposibilă. Celebrul Sinod Iconoclast din Constantinopol din 754 a părut imperturbabil. Armata era încă sub comanda multor ofiţeri care au slujit încă sub cel mai iconoclast împărat dintre toţi, Împăratul Constantin V Copronim (741-775) şi ei erau iconoclaşti dedicaţi pomenirii Împăratului Constantin V. Când Irina a preluat puterea în 780 în numele fiului ei minor, Constantin IV, ea a fost determinată să restaureze o teologie a icoanelor şi să anuleze munca sindoului din 754. Ea a început să schimbe personalul guvernului, înlocuind slujitorii iconoclaşti cu cei pe care îi cunoştea că susţin iconodulismul. Papa Adrian I a fost informat de intenţia ei de a convoca un sinod ecumenic, un act pe care l-a aprobat în întregime. Patriarhul Paul IV, un iconoclast, a fost mutat de secretara guvernemantală a Irinei, în custodia Tarasie. La începutul lui 786 s-a dat o notă în tot imperiul pentru începerea unui sinod. Roma a trimis doi legaţi – un arhipreot şi un egumen Petru Grecul. Au participat aproximativ treisutecincizeci de episcopi din imperiul bizantin. Sindoul s-a deschis la finele lui iulie şi la începutul lui August 786 în Constantinopol dar elementele iconoclaste din garda imperială şi-au forţat calea în Biserică cu săbii şi au

încetat sinodul. Irina şi patriarhul Tarasie au realizat că trebuiau să fie şi mai precauţi cu privire la pregătirile pentru sinod. Irina a transferat armata iconoclastă din Constantinopol în Asia Mică cu pretextul că era pe punctul de a începe o campanie împotriva arabilor. Armata din tracia a susţinut cauza iconodulă şi aceste trupe au fost aduse la Constantinopol. Au fost trimise noi invitaţii în mai 787 – noul sinod s-a întâlnit în Nicea.

- Sindoul Ecumenic Şase a acţionat sub patriarhul Tarasie – s-a deschis pe data de douăzecişipatru septembrie şi s-a încheiat pe treisprezece octombrie. Au fost ţinute opt sesiuni. Orişicum, primele trei sesiuni au trebuit să se confrunte cu problema şi să trateze cu acei episcopi iconoclaşti, în special cei care au participat la sindoul iconoclast din 754. Au fost prezenţi mulţi monahi şi ei au fost cei care s-au opus deciziei sinodului de a accepta episcopii iconoclaşti odată ce au examinat problema icoanelor din evidenţa surselor biblice şi patristice. Sesiunea a şasea a preluat problema ridicată de papa Adrian I ca sinodul iconoclast din 754 să fie condamnat. La sesiunea a şaptea volumul şi definiţile de credinţă au fost promulgate. Au fost promulgate douăuiecişidouă de canoane disciplinare. Împărăteasa Irina a invitat părinţii sindoului să conducă sesiunea a opta în Constantinopol la Palatul Magnaura. Irina s-a adresat personal sinodului, a citit şi a proclamat definiţia de credinţă şi apoi a semnat-o – mai înainte fiind semnată de fiul ei Constantin VI şi doi legaţi papali. Biserica bizantină a câştigat o perioadă de pace relativă pentru aproximativ treizeci de ani înainte de reapariţia iconoclasmului. Primirea actelor sindoului nu a părut bine în vestul latin, căci Carol cel Mare i-a provocat şi a pus pe teologii lui francezi să scrie un răspuns la Sindoul Ecumenic Şase – *Libri carolini.*
-

- **Definiţia Credinţei**
-

- „Sfântul, marele şi ecumenicul sinod care prin harul lui Dumnezeu şi voinţa Împăraţilor iubitori de Hristos, Consatntin şi Irina, maica sa a fost adunat pentru a doua oară la Nicea, metropola ilustră din Bitina, în Sfânta Biserică a lui Dumnezeu care se numeşte Sofia, urmând tradiţiei sfintei Biserici, a definiţiei cele ce urmează:
- „Hristos Domnul, care a vărsat peste noi lumina cunoştinţei Sale de Sine şi ne-a mântuit de întunericul nebuniei idolatre, expunându-şi pentru Sine Sfânta Biserică Catolică fără pată sau defect, a promis că o v-a păstra aşa şi şi-a dat cuvântul său ucenicilor lui când a spus: „iată sunt cu voi până la sfârşitul zilelor, promisiune pe care a făcut-o nu numai lor, ci şi nouă care credem în numele Lui prin cuvântul lor. Unii, care nu au considerat acest dar şi care au devenit slabi prin ispita vrăşmaşului, au căzut de la drepata credinţă. Căci, retrăgându-se de la tradiţile Bisericii catolice, au greşit de la adevăr şi după cum spune proverbul „soţii s-au îndepărtat în propria lor goană şi şi-au adunat în mâinile lor nimicnicie din cauza anumitor preoţi, numai cu numele care au îndrăznit să vorbească în numele lui Dumnezeu al monumentelor sacre, despre care Dumnezeu vorbeşte prin profetul, „mulţi pastori au stricat via Mea, mi-au stricat partea Mea.”
- „Urmând acestor oameni profani, purtaţi de simţurile lor carnale, ei au calomniat Biserica lui Hristos Dumnezeu pe care a expus-o şi au eşuat să distingă între fals şi profan, stilizând icoanele Domnului şi a sfinţilor prin aceleaşi nume ca şi statuile idolilor diabolici. Vrând care lucruri, Domnul Dumnezeu – fără să voiască să strice asemenea oameni de o asemenea plagă – din buna sa plăcere îi chmeamă înapoi, şeful preoţilor, din toate colţurile, mutaţi de un zel divin şi conduşi de voinţa părinţilor noştri, Constantin şi Irina, astfel că tradiţia Bisericii catolice să îşi poată primii stabilitate prin decretul nostru comun. Prin urmare,

cu toată diligenţa, efectuând o examinare şi o analiză deplină şi urmând curentul adevărului, nu diminuăm nimic, nu adăugăm nimic dar păstrăm neschimbate toate lucrurile care aparţin Bisericii Catolice şi urmând Sinoadelor Ecumenice Şase, în special cel care s-a întâlnit în ilustra metropolă din Nicea, la fel ca şi cel care a fost adunat în de Dumnezeu păzitul oraş imperial" [urmează creazul niceo-constantinopolitan].

- „Detestăm şi anatematizăm pe Arie şi toţi părtaşi opinilor lui absurde. La fel pe Macedonie şi toţi cei care, urmându-i sunt numite „plăgile Duhului" (pnevmatomahi). Mărturisim că Doamna noastră, Sfânta Maria este *Theotokos* fiindcă ea a fost Maica după carne a unei persoane din Sfânta Treime, adică, Hristos Dumnezeu, după cum a definit deja Sindoul de la Efes când a izgonit din Biserică pe Nestorie cu colegii lui fiindcă învăţau că în Hristos erau două persoane. Cu Părinţii acestui sinod mărturisim că El a fost întrupat din curata *Theotokos* şi Pururea Fecioara Maria care a avut două naturi, recunoscundu-l ca om şi Dumnezeu desăvârşit, după cum a promovat Sinodul de la Calcedon, scoţând din Ariumul divin – αύλής – ca blasfemiatori, pe Eutihie şi Dioscor şi punând în aceiaşi categorie pe Sever, Petru şi un al număr, pe care i-a blasfemiat în diferite feluri. Mai mult, odată cu acestea anatematizăm fabulele lui Origen, Evagrie şi Didim în conformitate cu Sindoul Şase ţinut la Constantinopol. Afirmăm că în Hristos există două voinţe şi operaţii după realitatea fiecărei naturi, după cum a susţinut şi învăţat Sindoul Ecumenic Şase ţinut la Constantinopol excomunicându-i pe Serghei, Honoriu, Cir, Pyrrhus, Macarie şi cei care sunt de acord cu ei şi toţi cei care nu voiesc să se supună."
- „Pentru a face mărturisirea noastră scurtă, păstrăm neschimbate toate tradiţile ecclesiale înmânate nouă, în scris sau verbal, dintre care una este facerea reprezentpărilor pictoriale, care este de acord cu istoria predicii Evanghelilor, o tradiţie folosită în mai multe sensuri dar în specila în acesta, ca să fie definit că Întruparea Logosului nu este arătată ca fiind numai o simplă imaginaţie ci fiind reală, căci acestea au indicaţii mutuale şi fără îndoială semnificaţii mutuale."
- Noi, prin urmare, urmând, calea împărătească şi autoritatea inspirată divin a Sfinţilor Părinţi şi a tradiţilor Bisericii – căci după cum ştim Duhul Sfânt locuieşte în ea – definim cu toată certitudinea şi acurateţea că la fel cum chipul preţios şi dătător de viaţă al crucii, la fel şi sfintele icoane, în pictură şi în mozaic la fel de bine ca şi din alte materiale, trebuie puse în bisericile lui Dumnezeu, pe unelte sacre, pe veşminte, în picturi în case şi pe alături, adică, icoana Domnului Dumnezeu Iisus Hristos, Maica nenuntită, *Theotokos*, a sfinţilor arhangheli, a tuturor sfinţilor şi a tuturor celor evlavioşi. Căci cu atât cât ei sunt văzuţi în reprezentările iconografice, la fel de mult sunt ridicaţi oamenii la cinstirea prototipului lor şi la tânjirea după ele. Lor ar trebui să li se ofere salutare şi cinstire – *άσπασμόν καί τιπηκήν προσκύνησιν* – nu ca o venerare adevărată a credinţei – λατρείαν – care îi aparţine numai naturii divine. Acestora, la fel ca şi figurii preţioasei cruci şi sfintelor Evanghelii şi a altor obiecte, tămâie şi lumânări pot fi oferit după un obicei antic evlavios. Căci cinstea care se acordă icoanei trece la ceea ce este reprezentat de icoană. Căci astfel, sunt întărite învăţăturile sfinţilor părinţi, adică tradiţia Bisericii Ortodoxe care a primit evanghelia de la un capăt al pământului la celălalt. Astfel îi urmăm lui Pavel, care a vorbit în Hristos şi toată compania apostolică divină şi sfinţii părinţi, ţinând tradiţile pe care le-am primit. Astfel cântăm profetic imnele tiumfătoare ale Bisericii, „bucură-te fiică a Sionului; strigă cu mare glas Fiică a Ierusalimului. Bucuraţi-vă şi fi-ţi veseli cu toate inimile voastre. Domnul a luat de la voi opresiunea adeversarilor voştii. Suntem mântuiţi din mâinile duşmanilor voştri. Domnul este rege în mijlocul vostru. Nu ve-ţi mai vedea rău şi pacea va fi peste voi veşnic."

- „Aceia, prin urmare, care îndrăznesc să gândească şi să înveţe altfel sau la fel ca ereticii netrebnici pentru a necinstii tradiţile Bisericii şi de a inventa o noutate sau de a respinge unele lucruri pe care Biserica le-a primit – evanghelia, crucea sau o reprezentaţie iconografică sau sfintele moaşte ale unui martir – sau cu răutate sau cu ascuţime crează ceva subversiv vrednicilor tradiţii ale Bisericii catolice sau întorc la folosinţe obişnuite obiectele venerabilelor mănăstiri, dacă ei, fie episcopi sau clerici, fac acestea proclamăm să fie depuşi; dacă sunt laici sau monahi, să fie excomunicaţi.”
-

- **Scrisoarea Sindoului către Irina şi Constantin VI**

- Scrisoarea de la Sinodul Ecumenic Şase către Irina şi Constantin VI conţine o explicaţie a definiţiei.
-
- „... [dacă am decretat] că aceste icoane trebuie venerate – προσκυνείν – adică, lor trebuie să li se aducă salutări. Motivul pentru folosirea cuvântului are o semnificaţie îndoită. Căci κυνείν în greaca antică semnifică „a saluta” cât şi a „săruta.” Propoziţia προς îi oferă o ideadiţională de dorinţă puternică faţă de obiect; ca de exmplu, avem φέρω şi προσφέρω, κυρω şi προσκυρώ şi la fel mai avem κυνέω şi προσκυνεί şi ceea ce el venerează el iubeşte, la fel ca obiceiul zilnic, pe care îl avem faţă de cei care îi iubim, poartă mărturie şi în el ambele idei sunt ilustrate când doi prieteni se întâlnesc. Cuvântul nu este folosit numai de noi ci merge înapoi la Sfintele Scripturi ale anticilor. Este scris în istorile Regilor, „şi David s-a ridicat şi a căzut pe faţa sa de trei ori şi l-a cinstit – προσκυνήσε pe Ionatan de trei ori şi l-a sărutat.” (1 Regi 20; 41). Ce spune Domnul în Evanghelie cu privire la farisei? Ei iubesc camerele cele mai de sus la sărbători şi la adunări – άσπασμούς – în pieţe.” Este evident că prin “salutare” el voieşte să spună reverenţă – προσκύνησιν – căci farisei fiind cu opinii destul de înalte despre ei şi crezând că sunt drepţi erau gata să fie veneraţi de către toată lumea, nu numai să fie sărutaţi. Căci primirea unor astfel de salutări aducea prea mult a smerenie şi aceasta nu era pe placul fariseilor. Mai avem exemplul Sfântului Pavel, după cum relatează Luca în Faptele Apostolilor: “când am venit la Ierusalim, fraţii ne-au primit cu bucurie şi în ziua următoare Paul a mers cu noi la Iacob şi toţi prezbiterii erau prezenţi. Când i-a salutat – άσπασάμενος –, el a declarat ce lucruri a făcut Dumnezeu între neamuri prin slujirea lui” (Fapte 21, 17-19). Prin salutare menţionată aici, apostolul a intenţionat să aducă cinste şi onoare – τιμητικήν προσκύνησιν – pe care ne-o arărăm unul altuia şi de care vorbeşte când spune cu privire la Iacob că „el cinstea” – προσεκύνησεν – vârful cârjei sale (Evrei 11, 21). Cu aceste exemple suntem de acord cu ceea ce spune teologul: „cinstiţi Betleemul şi veneraţi προσκυνήσον – ieslea.”
- “Acum cine cu o înţelegere sinceră şi dreaptă a Sfintelor Scripturi a presupus că aceste exemple pe care le-am citat vorbesc de venerarea în Duh – τής έν πνεύματι λατρείας? [În mod sigur nimeni nu s-a gândit aşa] cu excepţia probabil a anumitor persoane lipsite de înţeles şi ignorante de cunoaşterea Scripturilor şi a învăţăturilor Părinţilor. În mod singur Iacob nu a venerat – έλάτρευσεν – vârful cârjii sale. În mod sigur Grigorie Teologul nu ne-a obligat să venerăm – λατρεύειν – ieslea? În nici un caz. Din nou, când oferim salutări Crucii dătătoare de viaţă, păcătuim: “cinstim – προςσκυνώμεν – crucea Ta, o Doamne şi cinstim – προσκυνώμεν – suliţa care a deschis coasta bunătăţii Tale dătătoare de viaţă. Aceasta este un salut şi este numită şi caracterul ei este evidenţiat de atingerile noastre cu limba. Credem că cuvântul προσκύνησις se găseşte frecvent în Sfintele Scripturi şi în scrierile sfinţilor părinţi pentru venerare în Duh – έπί της έν πνεύματι λατρείας, din moment ce fiind un cuvânt cu mai multe semnificaţii, ar putea fi folosit un fel de cinstire care este un fel de slujbă. Mai există veneraţie

de cinste, iubire şi frică. În acest sens venerăm maiestatea voastră nobilă şi măreaţă… Prin urmare fiindcă acest termen are mai multe semnificaţii, Sfintele Scripturi ne învaţă “să cinsteşti pe Domnul Dumnezeul Tău şi numai pe El să îl cinsteşti,” spunându-se simplu că veneraţia se cuvine numai lui Dumnezeu, dar nu adaugă că cuvântul “numai”, pentru veneraţie, fiind un cuvânt cu un sens larg, este un termen ambigu; dar nu se spune “să cinsteşti λατρεύσεις – numai pe El, căci numai Dumnezeu trebuie adorat – *latria.”*

- “Lucrurile care au fost decretate, fiind susţinute astfel, sunt dincolo de orice întrebare acceptabile şi bineplăcute în faţa lui Dumnezeu ca icoanele Domnului Iisus Hristos ca om şi cele ale curatei *Theotokos*, Pururea Fecioara Maria şi a îngerilor şi a tuturor sfinţilor trebuie venerate şi salutate. Dacă cineva nu crede aşa, dar începe să dezbată problema şi este afectat cu privire la venerarea sfintelor icoane, la fel ca sfântul nostru sinod ecumenic, întărit de lucrarea lăuntrică a Duhului lui Dumnezeu şi de tradiţile părinţilor Bisericii, să fie anatematizaţi. Acum anatema nu este nimic altceva decât o separaţie completă de Dumnezeu. Căci dacă sunt răzmeriţe şi nu vor accepta cu ascultare ceea ce a fost decretat, ci se vor ridica împotriva imbecilităţii şi îşi vor injura în duhurile lor lupta împotriva lui Hristos, făcându-le plăcere faţă de insultele oferite Bisericii, ei se arată ca unii care ridică un război nebunesc evalaviei şi trebuie priviţi ca fiind în aceiaşi categorie cu ereticii timpurilor vechi şi însoţitori şi fraţi lor în dezmăţ.”